
تعاون الدين والعلم
يبحث عن حقيقة الدين وحدود العلم


لمؤلفه
محمد تقي الجعفري

Ja'fari, Muhammad Taqi

Ta'awun

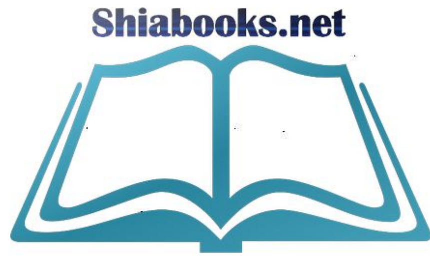
تعاون الدين والعلم

يبحث عن حقيقة الدين وحدود العلم

لمؤلفه

محمد تقي الجعفري

طبع على نفقة خادم الدين والعلم
الحاج السيد علي الخليلي



١٣٧٨ هـ

مطبعة الحيدري بطهران

بسم الله الرحمن الرحيم

له الحمد ، ولرسوله وآله الصلوة و السلام ، ولمن سعى و اجتهد في سبيل التوفيق بين الدين والعلم المستخدمين للصعود إلى قمة الحقيقة التحية و الاكرام .

لا زال الاستطلاع على الحقيقة بعنوانها المطلق أو بوجهها الاضافي منشوداً للافكار عامة . ولايوجد هناك شاك يعتنى بشكه في ان الدين والعلم انما اخذهما الانسان على انهما وسيلتان منحصرتان الى الكمال الذي يسعى الانسان ورائه ، وايضا لم يعرض للافكار العالية ادنى ريب في ان النفوس الصافية و الخالية عن الاغراض غير العلمية و الدينية استفادت منهما ما امكنها من الاعتناق بالحقيقة . ولا اقل من ان الدين و العلم قد أوضحا مالهما من الاستعداد ، ـ وان لم يستفد منه الانسان الضعيف ـ لما ذكرناه من الوصول إلى مايعشقه من الكمال الممكن ، ومن المقطوع به ان الحال في المستقبل كما مضى في القرون الماضية .

كلنا يعلم ان فكرة الله و اليوم الآخر و حديث التكليف مما يستحيل ان يزول عن النفوس كما ان استخدام الطبيعة و مالها من الحقائق و الشئون بطرق تجربية مؤدية الى النتائج المحسوسة العائدة الى تحسين حياته المحدودة من مطالبه الضرورية ، لأن الانسان ينشأ ويرتقي في الطبيعة بوسائل طبيعية ، فلا يمكنه الأعراض عنها والأقبال إلى التجسيمات و الأوهام النفسية ، و في هذه الحالة يرى ان العلم لايفي بكل ما يطلبه من الحقائق المشهودة بواسطة او بغير واسطة كالامور المطلقة ، فاذن يستخدم الفلسفة ايضا كي يقضي و طره من ناحية الأمور المطلقة و المبادي الأولى ، فقد حصل لنا بما ذكرناه من

ملاحظة المصطلح عليه اليوم في الحقائق الثلاث ان الغاية . —

للدين : — تأمين فكرة الله ، والتكليف ، واليوم الآخر .

و للعلم : — السيطرة على الطبيعة لتحسين الحياة .

و للفلسفة: — معرفة المطلقات التي عرّفها للانسان نسبية مفاد العلوم .

هذه هى الغايات التي ترميها الحقائق المذكورة ، فتفكر فيها فكرة خالية عن كل تقليد وحمية ، واحسب نفسك خالية عن كل اصل موضوعي الزمه عليك المعتقد بعقيدة غير منطقية او العالم المتعدى عن ميدان عمله المخصوص اوالفيلسوف المغرور الذي يحسب نفسه تلميذالله فارغا عن التعلم ثم ارجع البصر هل ترى تهافتا بين تلك الغايات ؟

هل العلم يقول لوكان هناك اله للزم ان تكون نتيجة اثنين مضافين الى اثنين ثلثة او خمسة ؟

او انه لو كان الأنسان مكلفا بتحصيل التقرب الى الله بوظائف معينة للزم ان لايكون الماء مركبا من العنصرين (الأوكسيجين والهيدروجين) ؟

او انه لوكان و راء هذه الايام و الليالى يوماً مطلقا المسمّى في لغة الدين باليوم الآخر للزم ان تكون المجرات بلا بعد هندسى اوللزم ان يكون الجسم ذابعد واحد ؟

كلا ، ثم كلا ، بل العلم هو بنفسه يحرّضنا على تحصيل التأمين من ناحية الموضوعات المذكورة .

ثم اي دين حقيقي الزم الأنسان على ان يقطع صلته عن الطبيعة و يجهلها ؟

ايّ دين حقيقي قال لاتكشفوا العناصر ولاتسهلوا صعاب الحياة بل موتوا جاهلين ؟

كلّا ، لم نجد دينا حقيقيا منع الانسان عن معرفة الكون ، بل الدين هو المحرك الأول للفحص عن السماوات والأرض وما بينهما ، و كذلك ايّ علم ودين حقيقيين منعا ،

6-30-64 19KL
22711
50522

عن البحث عن المبادي العالية الطبيعية اوغيرها ؟

ان الحكم بتنازع كل من الدين والعلم و الفلسفة مع صاحبه بدائي غيرنا ضج قد شوّه افكار البسطاء مذزمن غيربعيد وقد اخذه ابناء الشرق من بعض المتوسطين من متفكري الغرب على قياس بعض الكتب المنسوبة الى الدين المناقض مضامينها للعلم والعقل الصريح فزعموا ان الدين الحق ايضا يضاد العلم والفلسفة و غاياتهما ولم يسئلوا عن أنفسهم : هل انكر الدين الحق ماجائنا به العلم من حقيقة قطعية ؟

ام هل استنكر العلم حقيقة ثابتة من الحقائق الدينية ؟

و متى عارضهما الفلسفة ايجابية كانت او سلبية بقواعدها الذوقية و نواميسها الشعرية ؟

ليروا انه لم يحدث بين تلكم الأمور ايّ تدافع و تشاجر ؛ فانما الذي يسعى بينهما و يثير الويلات و يبعّد كلامنها عن الآخر هو الأنسان الناظر فيها نظرة من يرغب في استمالة الحقيقة الى مايعشقه غافلا عن انه يعمى ويصم و يمنع الانسان عن فحص المنشود فحصا واقعيا ، اليس الدين هو الذي يعلّمنا علل الخلقة وماسيئول اليه امر حياتنا المحدودة حينما يجعلنا مرتبطين بمبدء الكون ومنتهاه ؟

نعم ، ان الدين هو الذي كان اهم وسيلة الى تقويم العلم قيمة جديرة به ، ويعلمنا كيف يمكن اخضاع الكون على مانأمله من العيش الكريم ، وهو الباعث للخوض في اعماق البحار وللصعود الى اعلى المجرات السابحة في الفضاء الوسيع ، فلو رجعنا الى الوراء وفحصنا عن الجذور الأولية لجميع ما وصل اليه الأنسان من المعارف الكونية عامة لوجدنا نواتها الاصلية تعاليم الرسل المرتبطين بما فوق الطبيعة فانهم الذين نبهوا الأنسان على ان الطبيعة و شئونها انما خلقت لتخضع له و تكون ذرائع لوصوله الى اقصى كماله الممكن ، دع الأديان المصنوعة ومجعولة الأفكار المحدودة الخائنة حيث تذهب الى تحكيم

الخلاف بين الدين والعلم و الفلسفة ، هلمّ الى ان نقرء آيات قرآننا الكريم لنعلم القيم الواقعية للعلم والفلسفة اوبعبارة أوفى قيم العلم و الحكمة التي عبر عنها القرآن الكريم بالخير الكثير ، ثم نسئل عن العلماء الباحثين عن اسرار الكون هل قدّر والعلم و الحكمة باعلى مما قدّره كتابنا الألهى ؟

فلو راجعنا القرآن و امعنا النظر في جمله العربية المبينه لوجدنا انها لم تهتم باية صفة عالية للأنسان كما اهتمت بصفة العلم والتفكر و التعقل و التدبر فهذا الأهتمام من كتابنا برنامج الدين الأسلامى بشأن العلم و التعقل يابى عن سعاية الأنسان بين الدين والعلم واثارة الخصومة بينهما ويثبت ايضاً ان السعى العبث هذا شر الخيانات التي يرتكبها الأنسان حينما يحسب انه يحسن صنعا في ميدان المعارف الكونية حيث قام على مايتخيل بوظيفة هامة وهو تفكيك مسير الدين و العلم ظنامنه ان كلا منها يطارد الآخر وهولايغنى من الحقيقة شيئا ، ثم ان هولاء البدائيين يغرب عن نفوسهم الساذجة ماسينجر إليه امر تحكيم هذا الخلاف المصنوع من العواقب غير المرضية للعقول السليمة و النفوس المتوجهة الى حقيقة الأنسان وصلته بالكون ، فان الأنسان على حد ما عبّر به **شوبنهاور** « **حيوان متافيزيقى** » لايمكنه الأعراض عما هو مجبول عليه من التوجه الى مبدء الكون ومنتهاه ولا يسعه ان يذهل عن السبب المبرّر لخلقته و لعيشته المحدودة الفانية هذا هو سرّ الأديان الحقة ، اى انها كما ذكرناه آنفا هى الّتي علمت البشر ماكان يرغب فيه بل و يراه ضروريا من تعلم المبدء والمنتهى و السبب الغائي لوجوده فلو توجهنا بعد ذلك الى حقيقة العلم لرأينا انه لا يستهدف الا معرفة الكون بنواحيه المختلفة ، و ليست الفلسفة بمعناها الحقيقى ايضا إلا ملاحظة نتائج العلوم و اكتشاف وحدة متماسكة الأطراف بين النتائج بل بين جميع مايحصّله الأنسان من المحسوسات و المعقولات كما سيجيئ ، فعلم من تفسير الدين والعلم و الفلسفة بما ذكرناه ان الحقائق المذكورة في تعاون دائم و ان

كلاًّ منها يستمد قوامها من الأخرى ، وهذ الأجمال لايغنينا عن تفصيل مبسوط في موضوع بحثنا الذي لاشك في انه اهم المباحث الاجتماعية و العلمية و الفلسفية والدينية :

فنقول : لابد من ان نعلم ان عمدة الأسباب لتوليد التعاند بين الحقائق المبحوث عنها تنحصر في عدم تقويم كل واحدة منها . بقيمتها الواقعية ، ترى واحداً يبالغ في رفع قيمة العلم بمنحه جميع الحقائق الواقعية ، ويحسب ان العلم الذي يفسر اليوم بالمحصولات التجربية و الحسية تفى بما ينشده الأفكار و بما هى ذاهلة عنها ، فيتخيل ان في مقدرة العلوم المحدودة ان تتسلط على الكون باسره من الحقائق والصور والقوانين ، وآخر يحط من شأن العلم بما يجعله حجاباً مانعا من ادراك الحقيقة والمباشرة بها ولقد سمعت بعض المتفكرين : يقول : **ان العلم نور يزاحم الحقيقة** ، و كذلك يوجد اناس يطلبون من الدين ان يعلمهم حقيقة الذريرات الموجبة و السالبة و القوانين الجارية عليها ، شانهم في ذلك كمن يطلب من الحاكم المقنّن تعليم مقدار حرارة التنور لطبخ الخبز وآخر يطلب من الفلسفة ان تزيل جميع الشكوك والأوهام عن الأفكار البشرية فهذه التقديرات قيم غير واقعية تكشف عن عدم تفهم الدين والعلم والفلسفة فهما جديراً بها .

فلابد حينئذ من معرفة حدود العلم و المطلوب من الدين و نتائج الفلسفة كيلا تتشابه حقيقة الأمور . ان النتائج العلمية تنشاء من مقدمات حسية و تجربية على ما اصطلحوا عليه في الدوائر العلمية العالمية وهم يرفضون كل حقيقة او حادثة تخرج عن نطاق الحس والعيان عن كونها علمية ، هذا التقرير للعلم كاد ان يكون مما اتفق عليه المشتغلون في الفيزياء والرياضة وعلم النجوم والحيوان والنبات وغيرها ، فهم لايعرفون في دائرتهم الضيقة علماً غيرها ومعلوماً ورائها ، حينما يوجد هناك حقائق اخرى لا تدخل في نطاق آلاتهم و مشهوداتهم مع انها في غاية البداهة وجودا ، خذ الحقائق الأجتماعية العالية لعلك تفسرها بقوانين منطقية مصرحة و رياضية واضحة ، و لكنه من المستحيل

ان تراها خاضعة لما نسميه نواميس علمية ، فيلزم لنا النظر في عدة امثلة تقربنا الى المقصود :

١ـ ما معنى العدل ؟ ولما ذايلزم على الأنسان أن يكون عادلاً ؟

ان العالم ايضاً يحب ان يكون عادلاً ويطلب من المجتمع ان يعدل في حقه وفي حق ايّة طبقة من طبقاته ، ولكن هل له ان يبرهن على هذه الدعوى ويجعلها محسوسة كما يجعل تركيب الماء من جزئيه محسوساً ؟

كلاّ : لأن النظر في تدرج الأنواع وتطورها من المراتب الدنيا إلى الطبقات العليا يحكم بان القانون العامى لعالم الحيوان ومنه الأنسان : التنازع للبقاء و تناحر القوى والضعيف حتى ينعدم الضعيف من صفحة الوجود لكى يستمر القوى في عيشته المرضية على ما يطلبه ، فهذا ناموس علمى قد تسلم به البسطاء من الغربيين و اتبعهم ابناء الشرق اتباعاً عمياءً ولكن مع ذلك ليس في قوانيننا الأجتماعية مايعلو على ضرورة العدالة فردية واجتماعية ، بل ليس هناك منشأ للمجتمع السليم الا العدالة ، ولايسمع المجتمع مايتخيله العالم من ان التنازع في البقاء مسئلة علمية انتجتها مقدمات علمية .

٢ـ مامعنى التعاون ؟ ولما ذايجب ان يتعاون افراد الأنسان جميعاً ؟

٣ـ مامعنى التضحية في سبيل الحق والعدل والتعاون الأجتماعى ؟

كل هذه الأمور و امثالها مما لا يخضع لقوانين العلم الحسية و التجربية ، و انما يسلم به الأنسان على انها حقايق ثابتة لايحتاج اثباتها بازيد مما يجده في الوجدان والفطرة ولم يقدر العلم الى الأن على ان يتدخل في شئونها ، بل اظهر الضعف والعجز عن اخضاعها لنواميسها المصطلحة و بعبارة واضحة فنية لم تر الى الآن هذه الحقايق في المختبرات السيكولوجيّة ولا الفيسيولوجيّة و لاالزئولوجيّة وغيرها من العلوم الباحثة عن الأحياء عضويا ونفسيا .

٤ ـ ماحقيقة الجمال ؟ ولما ذانحب شيئا على انه جميل و نعرض عن آخر على انه ليس بجميل ، ماهو ضابطة الجمال ؟

٥ ـ ماحقيقةالخلق الكريم؟ ولما ذانحبالأخلاقالحسنة وننفرعنالأخلاق السيئة ؟

٦ ـ ماحقيقة التكليف ؟ ولماذا نستحسن من يخضع ويعمل بالتكليف وان لمننتفع من عمله به ؟

٧ ـ هل قدر العلم على تفسير المادة الخارجية اولم يكشف الى الآن الا انه زاد عليها في كل عصر تفاسير على ماسبق من التفسيرات ؟

٨ ـ بل ، او هل اثبت العلم ان في الكون مادة موجودة تعرض عليها الصور المتعاقبة اوان ما نسميه مادة انهيالاعدة عوارضليست لها اية جوهرية تقوم بنفسها ؟

فانما العلم يرى جرماً مخصوصاً يتشكل من عدة ذريرات و لكنها ايضا قابلة التحليل الى اخف واصغر منها حتى تصل الى اشياء قديرى انها تموجات صرفة وقد يبدو انها ذريرات ، ولكن السؤال لا يقف عند هذا الحد الساذج بل يصل بعد ذلك الى سؤال اشدغموضا من جميع ماسلف ، و هو : انالتجزئة هل تقف عند حد ولا تتجاوزه ، او تستمر الى ان لاتتناهى ؟ وطرفا السؤال كلاهما محذوران رياضيان ، فان قلنا انها تقف عند حد فكيف يوجد امتداد ما في الخارج ولايقبل التجزئة ؟

و ان قلنا انها تستمر بلا توقف فكيف يمكن تجزئة جرم محدود الى اجزاء غير متناهية ؟

ثم نصادف لغزاً آخر قد حير عقول الباحثين عامة و هو : أن بعد ماسلبنا منشيء عوارضه الوضعية هل نصل الى شيء نسميه مادة ، خذ التفاحة واسلب منها الرائحة و الطعم واللون والكروية و اعمل هذا حتى تنتهي الى جميع الأجزاء فهل يبقى بعد تلك السلوب شيء يقالله مادة التفاح ام لاتوجد بعدهذه السلوب حقيقة معنونة بعنوان مادة التفاح وقد جاء في «**اصول مقدماتي فلسفة** » ص ٣٢ (**جورج پوليستر**) **نقلا**

عن (**لنين**) « ان فلسفة **بركلي** حيث ينكر الواقع ماوراء المدركات من العوارض مع انه اشد بطلانا من جميع الفلسفات فان ابطالها اشد غموضا من كل عويصة ، وان هذا من علل خجل الأفكار الأنسانية و الفلسفة جميعا » .

٩ـ ماحقيقة الجاذبية ؟ و لماذا وجد بين جزئى المادة الموجب والسالب تجاذب ؟ وهل الأيجاب والسلب في جزئى المادة امران حقيقيان يتكفل اثباتهما الفيزياء و الرياضة او انهما امران اعتباريان نعتبر هما لتصحيح القوانين الموضوعة ؟

بل ماحقيقة العلة في تجاذب جميع الكرات الكونية ؟

١٠ ـ هل السبيل الى المعارف ينحصر في التجارب الخارجية وفي المختبرات المصنوعة بحواسنا ؟ او من الممكن بل من الواقع ان هناك طرقا اخرى تفعل ما يفعل المختبرات ؟ او ان التجربة تعم و تتناول غير ما هو المعروف في دوائرنا العلمية ؟

١١ـ هل علمنا حقيقة الأنسان وظواهرها **السيكولوجية** او انه بعد كلام في كلام في كلام ؟

اجل هناك مآت من المسائل التي ان اردنا تجميعها في مجلد ضخم لانرى بداً من وضع علامة السؤال (؟) في اخر جملها جميعاً ، ومع الأسف لايجيبنا العلم عن اسهلها ، بل وان ضربنا صفحا عن تلكم الأسئلة التى حيرت الأفكار المتوسطة و العالية و رجونا رجاء ايمانيا بان العلم ستحل جميع العقد والألغاز ، اليس لنا ان نرجو ايضاً ان من الوسائل التى سنعالج بها تلك العويصات مانسميه اليوم فطرةً و وجداناً وعقلاً عملياً وغيرها ؟

ثم انه اية فلسفة ايجابية او سلبية قد تكفلت لتنظيم المعارف و جعلها في وحدة شاملة للكون باسره ؟

هل الفلسفة المثالية التى تطرد كل حقيقة واقعية وراء الأدراك حلّت محل فلسفة القدماء من اليونانيين و الهنود او متفكرى القرون الوسطى ؟ او الفلسفة الواقعية التي

تجعل الأدراك في مرتبة فرعية من الواقع فسرت الالغاز الكونية ؟

خذ ايّة فلسفة شئت من الفلسفات المصوغة لمعرفة حقيقة الكون وانظر فيها نظرة فاحص لايشوبها اىّ غرض وعقيدة فهل يمكنك ان ترفع بها جميع اوهامك المرتبكة اوانها لاتزيد إلا نغمة اخرى في طنبور الأفكار ؟

فمع هذه المشاكل الواضحة المحيطة بالعلم والفلسفة كيف يمكن لهما ان يدّعيا تعارضهما للدين ، مع ان الدين لا يدعى أى تهافت لهما بل الدين الحق ينادى باعلى صوته أن المعرفة هى غاية الخلقة ، فالحملات العنيفة التي تصدرها اولو الأديان المصنوعة على العلم و الفلسفة تارة و العلماء و الفلاسفة اليهم مرّة اخرى لا ترتبط بصميم الدين والعلم والفلسفة بل كل من هؤلاء إنما يحمل على خصمه بعقيدته التي حصلها من مقدمات غير دينية وغير علمية وغير فلسفية ،



حملات عنيفة على الحقائق العالية

لايزال التاريخ يخبرناعن صراع عنيف بين انصار الحقايق العالية والمشهودات الخارجية وقد اخذ الواناً مختلفة باختلاف العصور ، و لاشك انها تنبىء عن مسئلة واحدة : وهى هل الكون يشتمل على حقايق عالية غير المحسوسات الطبيعية ام ليس هناك الا مانراه ونلمسه بحواسنا المحدودة ؟ ومن خصائص القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين ان بعض متفكريها وسّع الخصومة بين المشهودات الجزئية و جميع المسائل العالية دينية كانت او فلسفية حتى قال بعضهم لو لم اجدالله في مختبرى هذا لما اعترفت بوجوده ، وكانوا يمحون عن صفحة المعارف كل مالا يخضع على مشراحهم ومنظارهم .

والداهية العظمى تبعيةابناء الشرق لهم بلا تمحيص و تحقيق و كانّ صانع الطائرة يخبر عن جميع جوانب الكون خبراً حسياًلا يدخله أى شك لانه اطار الحديد بالغازات الصاعدة مثلا .

وعلى رغم هذه التجسمات نشأهناك رد فعل باشد ما يمكنه ، و وجد انصار للمسائل العالية فاسقط المشهودات وما ينتجه العلوم عن قيمها الواقعية ، وقالوا بصراحة و وضوح ان المسائل العلمية لاتتجاوز عن كونها اشياء فنية كالخياطة و الحياكة و غيرهمــا أما المعارف الحقيقية فليس من حق العلوم ان يثبتها او ان ينفيها . و انتهزت الفلسفة المثالية فرصتها حتى صارت حاكمة مطلقه لجميع المعارف الكونية .

و مع أن الفلسفة المثالية على رغم ما اعتقده **اوغوست كنت** تسلطت على نتائج المختبرات قد اوجدت شكوكاً هائلة في الأعتقاد بوجود الواقع وراء الادراك فلسفياً كان او علمياً حينما كان اوغوست كنت يحسن الظن بالقرن الماضي انه قرن التحقيق و الواقع حيث انصرف الأفكار من الحقائق العالية الى المحسوسات التحقيقية الخارجية .

وكان من اهم الأسباب التي دعت الأفكار الى استنكارماوراء المحسوس تمسك بعض ارباب الأديان بكتبهم المخالفة للعلم الشاملة لمفاهيم ومسائل تعاند الحس والعيان فطغى الاستنكار حتى شمل مايحكم به الدين الحق و ما يؤدي اليه نفس النتائج العلمية و لم يلبث الطغيان مدة وافية بمعتقدهم حتى حدث انكار الواقع بتاتا من صفحة الوجود وصار اجزاء الكون باسرها عدة تموجات لامادة لها ولاصورة مستقرة فعادت المادة الواقعية التي كانت تشغل محل الله والروح والخلود كما قال **رسل** : «فالحادثات في الفضاء الخالي انما تعرف من جانب خصائصها الرياضية المجردة ، فالمادة ليست إلا خاصية رياضية مجردة للأحداث في الفضاء الخالي .» فذهبت المادة في نظرهم الى حيث لا رجعة لها ابداً ، و قال **جود** احد الفلاسفة المعاصرين : وليس بعجيب ان يحجم الفيزيائي عن ان يقطع برأى جازم عن طبيعة المادة حتى لايتاح له مطلقا ان يتصل بها اتصالاً مباشراً ، انما يستطيع وجودها وخصائصها قياساً على حوادث اخرى غيرها و هكذا بلانهاية ، فالصورة التي ترسم للمادة باعتبارها شيئاً مجسماً يمثل نموذجا مصغراً للنظام الشمسي ، لا تعدو ان تكون اتباعا لطريقنا في التخيل وانقياداً لها . فان من الخصائص المتاصلة في خيالنا انه لا ينفك يرسم صوراً محسوسة مجسمة للأشياء . » هذا هو رد للفعل الذى صنعه متفكر والقرون الماضية حيث حصروا كل حقيقة كونية في المادة فانعكس الأمر وصارت المادة بحسب العلم هباءً منثورا على شريطة ان يكون الحاكم بحقيقة الهباء و وجوده ايضاً هو الحس لا غير ومن المظنون ان هذا الحكم المخالف لاعتياد الحواس ايضاً سينقلب الى افراط آخر من نوع جديد لايمكننا الحدس بكيفيته وحقيقته ، ومن عجائب ماوقع فيه المتحمسون للعلم ان جعلوا كل مالا يدخل في نطاق المحسوس انه فلسفة ودين لاقيمة له او انه حقيقة شعرية اوعقيدة ، وقلما يوجد تأليف علمى منهم لم يهجموا في مقدمته على الفلسفة والدين بصراحة او كناية ، حينما كان العلم نفسه يستمد قوامه من امور لاتدخل في دوائر التجربة والشهود كما ذكرناه آنفاً .

حدود العلم والفلسفة

فقد ذكرنا في مدخل البحث ان تخيل النزاع بين الدين والعلم والفلسفة انما نشاء من عدم معرفة حدود العلم والفلسفة وحقيقة الدين ، فلدفع هذا الخيال لابدلنا ان نعرف حدود العلم والفلسفة اولاً ثم نعقبه بحقيقة الدين .

ولمعرفة حدود العلم والفلسفة بين ايدينا سبيلان يوصلان الى مايجوزان نطلبه من العلم والفلسفة وما لايجوز :

١ ـ ملاحظة الحواس و الالات التي تكشف الحقائق و الحوادث على انها الواقعة في الكون ، ولا يشك احد من العلماء و الفلاسفة في ان النتائج المتحصلة من الحواس امور محدودة نسبية ولا تعالج الحقائق على ماهي عليه التي لايزال الأفكار في الفحص عنها ليلاً ونهاراً في المختبرات وفي النفوس بطريقة استبطانية او سلوكية ، وبعبارة اخرى ليس للحواس محصول إلا ان هذه الحقيقة مثلاً في هذا المحيط الخاص به بملاحظة الحاسة المستشرفة عليها مقيدة بتلك القيود حكمها كذا ، و ليس لها ان يدعى ان الحقيقة حكمها ذلك مطلقا ، مع ان العقول البشرية تصر على نفسها بان تجد طريقاً الى الوصول بالحقائق المطلقة ومن الكلمات القيمة في البحث ما افاده : بعض المعاصرين من **ان الكون غير معرفة الكون** حينما يطلب الإنسان الاستطلاع على الكون لاعلى معرفته التي تحدها الحواس وتجعلها في دوائر ضيقة محدودة .

واى عاقل يدفع احتمال انكشاف حقائق اخرى فيما لوكان الحواس المدركة باكثر مما نعهده ، هذه الجملة التي ذكرناها يتضح كثيراً عند ما تطالعون العبارات الاتية من ابطال العلم و الفلسفة فانها تتضمن دلائل و شواهد يوجب الجزم بما ذكرناه .

٢ ـ الفحص عن منهج العلوم والفلسفات الذى يمكن اكتشافه عن أفكار العلماء والفلاسفة و عن كمية قيمة العلم و الفلسفة ، و هذا السبيل و ان سلكه كثير من العلماء والفلاسفة لتحديد جوانب العلم والفلسفة إلا انهم لم يستوفوا تمام الجهات ، لذلك رأينا من اللازم ان ننقل ماوصلنا اليه من الآراء والنظريات في موضوع البحث حتى يكون العلم والفلسفة منظورين في جميع نواحيهما ونكون بذلك قد حددناهما تحقيقاً .

ومما لا بد ان ننبه عليه قبل نقل الاراء والفحص عنها امران .

الأول : هو انا لا نريد باكتشاف عجز العلم والفلسفة عن كل ما يتمناه الانسان من المعارف الكونية ان نسلط اليأس على الأفكار وان نسقط من شان ماينتجه العلم والفلسفة كلا ؛ ليس لاحدان ينكر ما فعلاه من الرقى والكمال في الطبيعة و ماورائها بل و كيف يمكن ردع الإنسان عن غريزته اللازمة لذاته من النظر في الكون و نواميسه و معرفتها و انما نحاول بنقل الاراء ان نفهم ما معنى العلم و الفلسفة و ما حدهما وهل من الجائز ان ينكرا مالم يصلا اليه ؟ .

الثاني لابدان نتأمل في النتائج التي استفدناها من فحص الأفكار العالية . فانه كالاكتشاف السلوكي الذي يشغل نقاطاً هامة في الظواهر النفسية ، و ان النتائج التي سنذكرها اجمالا كظاهرة سلوكية يستكشف منها ما في النفوس المفكرة من العوامل فاذا عرفنا من الأفكار مثلا انها تحب التجسس عن حقائق الكون حباجما اكتشفنا بذلك ان في النفس عاملا لذلك ويتقوي وجود العامل المذكور ويستكشف كونه لعموم الأفكار عند ما نرى رغبة الأكثر فيه ، وكذلك لو رأينا انها لاتقتنع بما بين ايديها من وسائل المعرفة من الحس والاختبار التجربي لعرفنا بذلك ان في النفوس عاملا لا يترك النفس ان تحدد الفكر في السعى وراء الواقع فيما يباشره من الوسائل الظاهرية ، واذ تواتر آرائهم لبذل مجهود النفوس في سبيل اكتشاف القوانين والحقائق المطلقة نستنبح منها ان العامل لبذل الجهد من لوازم النفوس .

وان النتائج التي اكتشفناها من الاراء التي ننقلها في الكتاب امور نذكرها ذيلا و لا نحصر فيها لانها ربما إشتملت على حقائق و قضايا لم تكن منظورة اصلية لأبحاثنا في الكتاب .

١ـ الأفكار عاجزة عن الوصول الى الواقع وصولاً لايوجد بعده شك وارتياب .

٢ـ وان فرضنا ان ليس هناك واقع إلا ان الأفكار قاصرة عن ادراك ماتراه واقعا مفروضا ايضاً .

٣ـ حب الفحص والتجسس عن الحقائق والحادثات من لوازم النفوس وان شوهد انسان لايتجسس فهو انما اعتنق عقيدة اغناها منه .

٤ـ ان الحواس والوسائل المصنوعة لمعرفة الحقائق محدودة لاتقضى حاجة الانسان الى مايسعى ورائه .

٥ ـ ليس الواقع منحصراً فيما يحسه الانسان ويلمسه .

٦ـ الحقائق المطلقة والقوانين الكلية واكتشافها من اعلى وظائف المتفكر .

٧ـ لولم تثبت حقيقة مطلقة لم يثبت اي قانون و حقيقة وان زعم الانسان انه لايقبل الأرتياب .

٨ـ كل ماقيل ويقال في حقيقة الأنسان ليس الا كلاماً في كلام .

٩ـ الأشراق القلبى من احسن الوسائل للوصول الى الواقع ان لم يشتبه بالتخيلات .

١٠ـ القوانين الفيزياوية الكمية لاتجرى في الظواهر السيكولوجية .

١١ـ كل مسئلة علمية تنحل الى مفاهيم فلسفية اوالى امور اعتقد العالم بها عقيدة لايبحث عنها في زعمه .

١٢ـ لايردّ مطلق الا بمطلق آخر يقوم مقامه .

١٣ـ لايحق للجاهل بشيء انكاره فانه عجز ولايتبدل الواقع بتكذيبه .

١٤- المنطق الوضعي من الوسائل الجيدة الى معرفة المحسوسات ولكنه لوتجاوز عن ميدان بحثه لانهدم اسسه من اصلها .

١٥- الفلسفة المثالية نظام سلبي كرد فعل للفلسفه الواقعية الأفراطية .

١٦- الفلسفة الوجودية ملجأ من لايجد لمعرفة الحقائق سبيلاً من دون ان يقوم على صحته برهان .

١٧- اجزاء الكون مرتبطة ، فالجهل بنقطة منها يمنع من العلم بها الانسبياً .

١٨- ونتيجة ذلك قضية اخرى وهي انه لايمكن معرفة جزء من الكون حقيقة الّا بعد الاحاطة بمجموع الكون علما .

١٩- نتائج العلم كمقدمات للفلسفة .

٢٠- تعريف الفلسفة بتحليل العبارات كما زعمه بعض الكتاب انما نشاء من عدم الأطّلاع على حقيقة العلم والفلسفة وعلى مايريده الأفكار .

هذه عدة نتائج استفدتها من الأستقراء في آراء الوف من العلماء والفلاسفة فائدة تستكشف من سلوك الأفكار في المعارف الكونية ، ولاالزم احداً ان يقبلها بلاتحقيق وتدبر، فانك تدرى ان من الاصول البديهية في ميادين المعرفة ان لايذ عن الانسان بشيء بلادليل والّا فليخرج عن الربقة الانسانية كما افاده ابن سينا في كلامه المشهور :

« من قال اوسمع بغير دليل فليخرج عن الربقة الانسانية»

ثم اني لم اكتف بما رأيته من الافكار الجبارة ولم يغرّني تواطؤ عشرات منهم على حقيقة من الحقائق التي ذكرتها . بل محصتها بما عندى من المشهودات والتجربيات الاستقرائية والعقلية ، و انى ارجوان ينفع القارىء الكريم ما حصلّته من الآراء و مابينته من الدعاوى والأدلة و اظن ايضا ان التحقيق في مباحث الكتاب يبين حدود العلم والفلسفة .

ومما لابد من التنبه عليه : ان السبب الوحيد لنقل الاراء المحكية عن المراجع المذكورة في ذيل الصفحات هو كونها في متناول القراء الكرام و سهولة رجوعهم عليها ، فان الرجوع الى المراجع الأصلية ربمالايكون ميسوراً لكل احد .

«لم يكن في الأول وجود ولا عدم (موجود ولامعدوم) ولا فضاء و لاسماء و لم يكن يتحرك شيء في ايـّة جهةولم يكن احديحرك شيئاً في جهة ، ولم يكن هناك حياة ولاموت ولا نور ولا ظلمة و الشيء الذي كان موجوداً **هو الواحد فقط** . نعم كان الموجود هو الواحد لاغير .

ولاتسئلني ماذا صار الواحد ؟

ولاتسئلني مافعله الواحد ؟

و كيف وجد هذالكون ؟

فلو قلت : وجد فيه تمايل ، وتبدل ذلك التمايل الى حركة و وجد الكون من هذه الحركة لقد شبهـّته بنفسي . . . . من الذي يقدرعلى ان يقول كيف وجد هذا العالم ؟ من الذي يقول ان الكون وجد بعد مالم يكن اولم يوجد و كان من الأزل انما هو الواحد الذي يعلم ذلك فحسب » .

اقدم فلاسفة الهنود وهم في
عشرة آلاف سنة قبل الميلاد(١)

---

(١) « ريكويدا » شرح ويدا لاقدم فلاسفة الهنود ترجمه الى الالمانية « ماكس مولر» وقد نقل هذه العبارة « موريس مترلينج » فى كتابه «الإفكارالصغيرة والكون العظيم» وقد نقله الى لغة الفرس بعض كتابه تحت العنوان المذكور ص ١٣٦ .

« وريكويدا » هذا هو شرح لكتاب ويدا اقدم الاثار العلمية والفلسفية التى بايدينا وهو يشتمل ١٠٢٨ نشيداً ويعتقد براهمة الهند انه كتب قبل سبعة ملائين سنة وقد راى ماكس مولر فيه مبالغة عظيمة وهو نفسه ذهب الى ان تاريخه ينتهى الى مائة وعشرين قرنا يعنى عشرة آلاف سنة قبل الميلاد تقريبا .

يستشعر من قوله : فلو قلت : وجد فيه تمايل . . . . ان مايحكم الأنسان بحواسه انما هو نحو تشبيه بنفسه ، ولما كان الواقع غير ما يتخيله الأنسان بقواه الحاسة فينتج ان الواقع على ماهو عليه مجهول و غير واضح لنا ، انظر الى قوله اخيراً من الذي يقول : ان الكون وجد بعد مالم يكن او لم يوجد و كان من الأزل ؟ فإن هذا هو الشك الذي اثاره العلم و الفلسفة المصطلحين ولم يقدرا ان يجيبا عنه الى الآن وان كان وجوده بعد عدمه بديهيا بالنظر الى حقيقة الكون ، و هذا اقدم عبارة وقفنا عليها في الفلسفة .

« قد انتهى علمي الى ان علمت انى لا اعلم شيئاً » .

سقراط (٢)

ولا بد من التنبيه على ان الاعتراف بالعجز بعد ما وصل المتفكر فيلسوفاً كان او عالماً الى نهاية ماكان يسعى ورائه من المعارف غير ما اعتادبه بعض المتعلمين اليوم حيث ان اعترافه بالعجز من جهة عدم تعلمه ، ومما يثير الأعجاب ان هذا النحو من **اللاادرية** قد يصدر من بعض الشعراء في مثل هذه القرون حينما لم يشتغل طيلة عمره الا بالأدب و تقطيع القوافي ، و مجمل القول ان اعتراف مثل **سقراط** ومن نراه في الصفحات الآتية من الابطال لا يمكن قياسه على ما نسمعه احياناً ممن لم يعرف الا عدة محدودة من المسائل السطحية في الفلسفة في عبارات لطيفة ادبية ،

« فلو اقتضى الأمر ان نتفلسف فلا بد من ذلك وان لم يقتض ذلك فلنتفلسف ايضاً لنثبت ان لامقتضى للتفلسف » .

ارسطوطاليس (٣)

(٢) العبارة تنسب الى سقراط وهى معروفة فى اللغات المختلفة راجع علم الروح لارانى ص ٢٠١
(٣) اسس الفلسفة ص ١٩٧ «اندريه كريسون» .

سجيىء ان انكار الفلسفة انما يبرهن عليه بالفلسفة ، اذا لعلم لولم يثبت ضرورتها فلا يدل على نفيها البتة فلا محالة تقوم انكار الفلسفة بالبرهان الفلسفى ، وقداشرنا في المقدمة الى ان الفلسفة ايضاً لما كانت تبحث عن الوحدات الشاملة لأجزاء الكون حتى تصل الى معرفة الوحدة التي تشمل الكون باسره اعرض البسطاء عنها ايضاً بدليل انها تبحث عن حقائق لا تدخل في مختبراتهم التجربية .

« قد بلغت الآن الىشيخوختي ، ارى ان كل مالا بد من معرفته قد عرفته ، ولكن ارى اني لا افهم شيئاً ، بل ولا اقدر على معرفة كيفية ما صنع فيذربرة ؛ على رغم ما كنت ارى في شبابي انى فهمت كل شيء ، حينما كنت اجهل كل شيء » .

اشين (٤)

وكذلك يتصور شبان العلم والفلسفة و انه عرف كل شيء فالإثبات و النفي عنده اسهلشيء منحهالله علىالانسان ، بيدان هذه الحالة سرعان ماتنقلب على البطوء فيالحكم الى ان تنتهى الى الحيرة فالتوقف . (ان استمر في تحصيل المعارف) .

« ولما كان الأحساس يعرّف الكائنات واحداً واحداً ، فكل فن ينطبق على جزء من الكائن : الهندسة ينطبق على الحدود ، والموسيقا على الأصوات ، لكن الفلسفة التي تعرّف المجموع ، تدرك الأجزاء احسن مما تدركهالعلوم المعنيّة بها . وقداورد (**فيلون**) في ذلك مثالين ماخوذين احدهما عن الهندسة والآخرعنالنحو .

فالفلسفة وحدها قادرة على تعريف طبيعة النقطة والمسطح والجامد[1] وهي وحدها

---

(٤) العالم الاخر ص ٧٣ موريس مترلينج .

(١) هكذا فىعبارة الكتاب (الاراء الدينية والفلسفية) الا ان المظنون هو كون الكلمتين « السطح والخط » اذ موضوع الهندسة هوالشكل لامحالة والمفاهيم المنتزعة منه ليست مرتبطة بالجامد او السطح بماهما ، نعم يمكن ان يكوناموضوعى الشكل الهندسى .

تستطيع ان تقول ما هو الأسم وما هو الفعل ، وما هو بيان الكامل و الناقص ، كما اليها ترتيب الحروف و هي وحدها التي تجعل لسائر العلوم المبادى والأسس الضرورية ولذلك نرى العالم يقبل من الفيلسوف القيادة و التانيب ، و السفسطائى بالنسبة الى الحكيم كالطفل بالنسبة الى الرجل الكامل ، والمعارف العامة هي بمثابة خادمات الحكمة ورعاياها ، والإنسان السائر في طريق التقدم يجب ان يقيم فيها موقتاً ، كما يمر الانسان بالوصيد قبل دخول المنزل ، او بالضاحية قبل دخول المدينة و التربية التي تتم بالكلام ستظل دائماً دون الحدس كما ان السمع الذي يمكن ان يكون خداعاً دائماً سيظل دون النظر .

ومثلها مثل المرآة التي تعطي صورة لمبدء العلم .

اذن فكل تعليم يجب ان يتطور نحو الفلسفة الكائنة هكذا في قمة الفضيلة « المكتسبة بالتربية » .

فيلون الاسكندرى (٥)

مما يستجلب نظر الفاحص دقة تعريف فيلون للفلسفة و العلم والتفكيك بينهما بما لا يزال مقبولاً للأفكار عالية كانت او متوسطة ، وسيظهر لك في الأنظار المنقولة عن زعماء الفلسفة و العلم ان ما تنبه عليه فيلون هو اوسط الطرق واعد لها حيث لم ينف الفلسفة بالمرة على انها البحث في ماوراء المقدور للفكر الانساني ولم يسقط العلم عن اعتباره على أن طرقه الحواس المحدودة كثيرة الأخطاء ، وفوق ذلك انها لا يعرفنا شيئاً من الواقع الموضوع إلا وقد تدخل واثر فيه ، و هذا يتضح فيما سيجيء .

«قد بقيت اسرار الوجود مخفيّة ، ولم تثقب تلك الجوهرة الشريفة ، وقد قال كل

---

(٥) الاراء الدينية والفلسفية ص ٥٨ .

من الناس شيئاً بطريق عقله والنقطة الأصلية ظلت مسكوتاً عنها » .

محمد بن محمد بن طرخان الفارابي (٦)

وقد سعيت في تحصيل المعرفة كثيراً ، وخضعت للعلماء في صفوفهم ولما دفعت الستر عنى عرفت أن لم اعرف شيئاً .

ابو السعيد ابو الخير (٧)

«حكومة اخرى ـ وهى إن المشائين اوجبوا ان لا يعرف شيء من الأشياء فان ذلك يلزم من قواعدهم ولذلك قال : **اوجبوا** : **اذا** لجواهر اى الجسمانية لها فصول مجهولة اي عندهم والجوهرية عرفوها بامر سلبى لايدل على حقيقة ما عرّف به و النفس والمفارقات أي الجواهر العقلية لها فصول مجهولة عندهم لا يمكن الإطلاع عليها مهما كنا في عالمنا هذا و أما الناطقية و نحوها مما يقال لها أنها فصول فليست بفصول بل هى لوازم الفصول المجهولة . والعرض كالسواد مثلاً عرّفوه بأنه لون يجمع البصر ، فجمع البصر عرضى أي للسواد غير داخل في حقيقته لما عرفت من ان السواد ليس لونية و شيئاً آخر هو جمع البصر ، و اللونية عرفت حالها من انها امر اعتباري و همي لا وجود لها في الأعيان فالاجسام و الأعراض غير متصورة اصلا لكون فصولها كذلك . . . . ثم ان

---

(٦) « اسرار وجود جمله بنهفته بماند — وان گوهر بس شريف ناسفته بماند

هر كس بطريق عقل چيزى گفتند — وان نكته كه اصل بود نا گفته بماند»

اسناد البيتين الى الفارابي مشهور في التراجم .

(٧) «هم در ره معرفت بسى تاخته ام — هم در صف عالمان سر انداخته ام

چون پرده زپيش خويش برداشته ام — بشناخته ام كه هيچ نشناخته ام »

ديوان ابى السعيد (سخنان منظوم) .

التصور باللوازم أي العرضية كما في التعريفات الرسمية ، فاللوازم ايضاً خصوصيات يعود مثل الكلام إليها . »

المشائون كلهم والعبارة للسهر وردى بشرح من قطب الدين الشيرازى(٨)

وما استدل به على مجهولية الفصول الحقيقية يتسلم به اغلب القدماء من العلماء و الفلاسفة مع ادلة اُخرى ككون الفصول هى ما بها فعلية الحقايق ، و فعلية كل حقيقة صورته التي هو وجوده المتحصص بحده الذيهي ماهيته و لما كان الوجود اعرف الأشياء مفهوماً و اخفاها كنها فلا يمكن تحصيل حقيقة الشيء على ماهو عليه . . . . و غيره من الادلة المذكورة في محلّها كحديث انقلاب الخارج ذهنا .

« و اعلم ان الشيخ الرئيس ذكر فى التعليقات بهذه العبارة »

«ان الوقوف على حقائق الأشياء ليس فيقدرةالبشر ، نحن لانعرف من الأشياء إلا الخواص و اللوازم و الأعراض و لا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الداخل في حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص فانا لانعرف حقيقة الأول و لا العقل و لا النفس ولا الفلك ولا النار و الهواء و الماء و الأرض ولا نعرف ايضاً حقائق الأعراض و مثال ذلك انا لانعرف حقيقة الجوهر بل إنما عرفنا شيئاً له هذه الخاصية و هو أنه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقة الجوهر بل إنما عرفنا شيئاً له هذه الخاصية و هو انه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئاً له هذه الخواص كالطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئاً له خاصيةالأدراك والعقل فان المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصيته ولازم له والفصل الحقيقي

(٨) شرح حكمة الاشراق قطب الدين الشيرازى ص ٢٠٣ .

لا ندركه ولذلك يقع الخلاف فيمهية الأشياء لان كل واحد يدرك غير مايدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ، ونحن انما نثبت شيئاً مخصوصاً عرفنا انه مخصوص من خاصية له او خواص ثم عرفنا أن لذلك الشيء خواص اخرى بواسطة ما عرفناه اولاً ثم توصلنا الى معرفة انيته كالامر في النفس و المكان و غيرهما مما اثبتنا انياتها لامن ذواتها بل من نسب لها إلى اشياء عرفناها أومنعارض لها اولازم ، ومثاله فيالنفس انا راينا جسماً يتحرك فاثبتنا لتلكالحركة محركا ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الاجسام فعرفنا ان لهمحركا خاصا اوله صفة خاصة ليست لسائرالحركات ثم تبتعنا خاصة خاصة ولازما لازما فتوصلنا إلىانيّتها .»

ابن سينا (٩ ـ ١)

و إن كان ابن سينا يعترف بالعجز عن الوصول إلى ما ينشده العقول من الحقيقة المطلقة كسائر المتفكرين و زعماء العلم و الفلسفة الا ان ما يستدل به على امتناع المعرفة وقصور الادراكات عن الحقائق مما يمكن ان يقع موضع المناقشة والتحقيق .

واختصاراً أقول : لابد من ان نعرف أوّلا ماهي تلك الحقيقة التي يسعى ورائها العقول ويجعلها كامنة وراء الظواهر وهل لها منشا حقيقي أوليس الاما صنعه الفكر حتى يجعله محلا ضابطا للتحولات و التطورات الكونية ؟

فان منالفلاسفه من ينكر واقعا وراء مانراه منالعوارض المدركة بالحواس و لابد من توجيه هذا السؤال إلى كل من يظهر العجز عن معرفة حقايق الأشياء مستنداً إلى ثبوت حقيقة مادية مستقلة وراء الظواهر المتحولة .

ونحن لانرى موجبا لضرورة الالتزام بمثل هذه الحقيقه كي تجب معرفتها و جعلها شيئاً مستقلاً في نفسه وراء الظواهر . ان الموجودات المتغيرة من صورة إلى صورة ومن

(٩-١) التعليقات لابن سينا نقلا عن الاسفار ـ السفرالاول ص ٩٧ لصدرالدينالشيرازي.

حال الى حال مما يوجب اختلافا في تعلق الادراك بها فتكون محلاً أو موضوعاً للصور و الحالات تارة وحالا و عرضاً (أو صورة وحالا بالاصطلاح العام) اخرى فالموجودات في تغيرها الدائم تتراءى فيإحوال واوضاع مختلفة . فهناك كيفية اوصورة في مادة يعرض لهاأن تكون مادة لكيفيات او صور اخرى و بالعكس ، فاجتماع خاص من تلك الكيفيات و الأعراض يوجب تجوهرها بحيث يوجب أن ترى مستقلة لافيموضوع وقد لا يربطها شيء كي يقع جوهراً فيسلسلة الموجودات المتغيره ، فعلى ماذكرناليس هناك مايدعو لافتراض حقيقة مجهولة وراء الظواهر المعلومة فما عرّفه الشيخ من الخواص و الصوّر و اللّوازم و الفصول انهىالاكامواج بحر يتعلق الادراك بها تارة وبنفس البحراخرى وليس فيشيء من الحالتين مايوجب جعلحقيقة اُخرى وراء الماء حالة سكونه و تحركه . فما ذكرناه من الأعراض والخواص والصور واللوازم نظيرحالة موجية للمواد ، ومالها حقيقة في الخارج . وقدجعلنا لهذه المسئلة عموم دخل في اسس المباحث العلمية و الفلسفية ، وهذا الاستنكار لايرتبط بمسئلة وجود الهيولى وعدمهاالمعروفة فيفلسفة القدماء فأنا نبحث عنالمادة الفعلية التي تسمى بالصورة النوعية .

(و ان اكثر القلب سعيه في بيداء الكون ولقددقق النظر كما لو كان يفك الشعر ويجزّئه عرضا إلا انه لم يعرف بمقدار شعرة ، و قد بزغ في قلبي الف شمس من العلم ولكنه لم يجد طريقا الى معرفة كمال ذرة واحدة) (١)

ابن سينا (٩ - ٢)

من المستبعدان يريد الشيخ بعدم معرفة الذرة ما حيّر العقول الجبارة في يومنا

(٩ - ٢ و ٩ - ٣) الابيات تذكر في تراجما بن سينا وانها معروفة تنسب اليه فقط .

دل گرچه درين باديه بسيارشتافت	يك موى ندانست ولى موى شكافت
اندر دل من هزار خورشيد بتافت	آخر بكمال ذره‌اى راه نيافت

هذا ، فالمحتمل فيه امران : الاول ـ ما أفاده في التعليقات من ان معرفة الحقائق ليست في قدرة البشر كما سبق ، الثاني ـ ان معرفة جزء واحد من الكون تتصل بمعرفة جميع الكون ارتباط الجزء المرتبط بكلّه ، فكما انه لو اختل جزء من الكل المرتبط لاختل الكل ، كذلك لو جهل بمقدار صغير من الكل المرتبط لسار مجموعه مجهولا .

«يموت وليس له حاصل سوى علم أنه مـا علم »

ابن سينا (٩ ـ ٣)

ومن عباراته المعروفة في لزوم عدم الاغترار بالمدركات المحدودة و كون استنكار ما جهل من الضعف والعجز ما افاده من الجمل الخالدة في خاتمة كتابه (الاشارات) على سبيل النصيحة :

« نصيحة : ـ اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة ان تنبرىء منكراً لكل شيء ، فذلك طيش وعجز ، وليس الخرق في تكذيبك مالم يتبيّن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك به مالم تقم بين يديك بينة ، بل عليك الاعتصام بحبل التوقف و ان ازعجك استنكار ما يوعى سمعك ما لم تبترهن استحالته لك فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان ، واعلم ان في الطبيعة عجائب ....»

ابن سينا (٩ـ٤)

وقد عرفت عبارته المذكورة : «فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان » في الفلسفة القديمة بقاعدة الامكان ، وهي تشير الى ان المشكلات التي ترد عليك لاتستنكرها اول وهلة تقول : هذا مستحيل ، ذالك غريب ، تلك مستحيلة ، وهذه غير ممكنة ، فان الاستعجال في الحكم يكشف من عجزك عن فهم الحقائق ، فما لم يقم عندك برهان حاسم على استحالة حقيقة لا تقل انها مما لايمكن ، وغاية ما يطلب منك حينئذ ان تقول : ما علمت ، لا غير .

(٩ ـ ٤) الاشارات ـ خاتمة ـ نصيحة ابن سينا .

اقول : بل لو كنا استنكرنا كلما قرع سمعنا من الحقائق لما وصل العلم والفلسفة الى ذروتهما التي وصلا اليها اليوم .

« لاانت تعلم اسرار الازل (الحاكمة في الكون) ولا انا ولا انت تقرء هذا اللغز ولا انا ، ان وراء حجاب الكون محادثة عني و عنك ، فلو ارتفع الحجاب لما بقى هناك انت ولا انا .[1]»

عمر بن ابراهيم الخيام (١٠ـ١)

لعل المقصود من البيت الاخير القضاء على الثنوية بالمرة فيكون مفاد البيتين مجموعاً : ان الظواهر الكونية التي يحكم فيها الاختلاف ليس كما نراه مملوءً بالخلاف والتضادو انما هي تكثرات تظهر لعقلي وعقلك والسر الحقيقي هو الواحد فحسب ، فقولنا انت و انا وهو ، كلها حقائق نتخيلها لان حجاب الطبيعة قد ارخى سدوله عليها ، وعلى اى حال يظهر منه ان غواشي المادة والصورة تمنع الانسان عن الاستطلاع على الحقائق .

«الذين احاطوا بالفضل والآداب ، وكانوا كشمعة بين اصحاب العلم ، لم يجدوا سبيلا الى الخروج من هذا الليل المظلم (عالم الوجود واسراره المدهشة) و انما نسجوا اساطير وناموا (خالدين) ».[2]

عمر بن ابراهيم الخيام (١٠ - ٢)

---

(١) اسرار ازل را نه تو دانی و نه من — وين حرف معما نه تو خوانی و نه من
هست از پس پرده گفتگوی من و تو — چون پرده بر افتد نه تو مانی و نه من
(٢) آنانکه محيط فضل و آداب شدند — در جمع كمال شمع اصحاب شدند
ره زين شب تاريك نبردند برون — گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند
(١٠ - ١ و ١٠ - ٢) ديوان الخيام حجة الحق ابى الفتح عمر بن ابراهيم .

« و من خصائص الغزالى الجديرة بالذكر : بحثه الصادق عن المعرفة الحقة ، فقد ظل طول حياته ينشد الحقيقة ، واول خطوة خطاها في ذلك ان اختبر قوى نفسه العقلية فاخضع تفكيره لامتحان فاحص دقيق ليرى انكان عقله متحيراً او متاثراً بافكار سابقة كسبها من طريق التقليد او بحكم الولاء السلبي ، هذا الامتحان لعالمه الداخلي ان يضع موضع الشك ـ لآرائه المكتسبة فحسب ـ ولكن ادراكاته الحسية كذلك و ان وضعه لهذه الخطة الشاكة في كتابه «المنقذ» ليذكرنا بما سجّله « ديكارت » بعد ذلك في كتابه « بحث في المنهج» ولكن ذلك كان سعيا وراء المعرفة في خطة ايجابية صادقة وقد جاء هذ السعى ثمرة حب صادق للحقيقة ، فقد كان عند الغزالى تعطش للعلم ، وكان هدفه الوصول الى الحقيقة وهو يصور هذا تصويراً واضحا في مقدمته لكتاب «المنقذ» : «قد كان التعطش الى درك حقائق الأُمور دابى وديدنى من ريعان عمرى ».

ابو حامد الغزالى (١١)

لايحضرني كتاب «المنقذ» للغزالى حتى احقق عباراته حرفيّا فلو كانت كما فهمه هذا القائل قد سبق **ديكارت** في منهجه الذي هو كمدخل لمعرفة الحقائق لقد كشف عن سعة تعقله ، و كونه بصدد معرفة الكون لاالتحفظ بما افاده عظماء العلم والفلسفة ، ولكن لابدمن ان لانذهل عن نكتة هامة تنبه عليها جبابرة العلم و المعرفة وهى : ان من الأُمور ما يتدخل فيه الشك ويمكن فيه تجديد التامل والفكرة ، وهذه هى نتائج العلم والمسائل التي نكتسبها بمباشرة الحس والتجربة كمافعله العلماء في نهاية القرون الوسطى وجددوا لنظر فيما استنتجه القدماء من العلماء والفلاسفة فغيروا مناهج البحث واستفادوا من الحقائق الطبيعية والنواميس الكونية ماتراه اليوم باعيننا ، وهناك حقائق يخرج عن نطاق الشك والترديد بتاتا كضرورة وجود المبدء للكائنات و كونها متحركة وليست على وزان النتائج العلمية

---

(١١) الثقافة الإسلامية و الحياة الحاضرة ص ٣٦٣ و ٣٦٤ .

والفلسفية التي يقلبها الأنظار في كل عصر وزمان ؛ فان وجود المبدء على حد قول بعض الرياضيين اشد بداهة من جميع اصول الرياضة ، فلو قبل وجود المبدء شيئاً من الترديدلكان الأُصول الاولية للرياضة ايضا مثار الشك والتوهم ، وما تسمعه احيانا من امكان الخدشةفيها ايضا ليس على المنهج الرياضى ؛ و انما هى تفلسفات لا تدخل في حقيقة إلا شوشتها ، و ان ابيت إلا عن هذا الإمكان فأت بشيء حقيقي بديهي لايمكن للنسج الفلسفي ان يقلبها و يجعلها اشد غموضا من سائر العويصات كما يفعله السوفسطائى ، فلا يبقى حينئذ علم ولا معرفة ، ولكنا لا نرى اية قيمة للمغالطات السفسطية التي يمكن لها ان تنكر وجودى و وجودك ، فهناك حقائق لا يدخل فيه الشك اصلا لانها لم يحمل على كاهلنا حملا يمكن تطورهافي ادراكاتنا بتحول نفسها ، ومن هذالقبيل :

ماجعله ديكارت مدخلاً لمعرفة حقيقة الكون وهو التسلم بوجوده بعد ما راه شاكّا فانه لواردنا تشويش مشهوده هذا و هو العلم بوجوده بعدان راه شاكا لامكن لنا احداث التشكيك فيهايضا ، اوليس لنا ان نقول : ان التشكيك في جميع المعارف حقيقة نفسية قدوجدت بعد مالم تكن فلماذالانشك في وجود هذا لتشكيك بعينه ؟ ولعلنا جازمون بالحقائق في الضمير المخفي والوجدان الباطني ؟ ومن اين ثبت وجود هذاالشك ؟ فان قلنا نحسه وجدانا فلماذا لا نصدق بوجود الحقائق الخارجية بالوجدان ؟ و لماذا لانصدق وجودنا الحاضر عندنا قبل التشكيك وبعده ومعه حتى نحتاج الى جعل التشكيك واسطة لاثبات «انا موجود» ؟ ثم ما هو المقصود من قولنا : اني موجود ؟ و ماذا نريد بالموضوع : انا ؟ و بالمحمول : موجود ؟ اولم يقع مآت من النظريات والتشكيكات في ماهيتهما بل في تحققهما .... ؟

« نهاية اقدام العقول عقال واكثر سعي العالمين ضلال
وارواحنا في وحشة من جسومنا وحاصل دينانا اذى ووبال »

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقال

فخر الدين الرازى (١٢)

ولكن هذا التشاؤم ايضا تجاوز عن حد الأعتدال .

« نحن لانطلع على كل مايريناحواسنا ، ان من خواص الأرواح الشابة والمتفكرين البدائيين : انهم يكثرون الجزم بالحقائق ويزعمون انهم يعرفون شيئا كثيراً ويتوهمون انهم قادرون على اثبات كل مايعرفون ، وعلى هذا الاساس يبنون قواعدهم الفلسفية ، وهكذا فعل الفلاسفة الاقدمون من متفكري الاغريق في نهاية السذاجة . فلو راجعنا فلاسفة مكتب الأيوني ، **وتاليس واناكسيمانيس واناكسيماندر** ونماذج مكتب الألهيين والى **برمنيد و زينو و فيثاغورث** والى واضعى العقائد المشكلة **كهراكليد وذيمقراطيس وانكساغوراس** ، لوجدنا كل واحد منهم يرى نفسه اهلا لمعرفة مطلق الوجود وعلله ، وقد توهموا انهم قادرون على ارائة صورة كاملة من الكون في عدة كلمات محدودة بل في عدة ابيات تكشف عن حقيقة الكون ومبانيها وماقدر فيها .

ومجمل القول ان الاقرب الى التعقل ان نوقف احكامنا القاطعة ولا نؤمن بكل شيء منجزاً .

وان ماأقدر عليه فقط هو ان اقول : هذا ما وصل اليه نظرى والمقصود به : ان اقول ان الموجود الخاص ذا صفة خاصة به يرتبط بموجود آخر ارتباطا خاصا على حسب ما اراه فقط .

امّا موضوع العلم فكله الفاظ جوفاء ، انى اعلم ان الحجر جسم ، واما ان الجسم ماذا ؟ الجسم جوهر ، و اما الجوهر ماذا ؟ و كذلك تتسلسل الا سئلة فتؤدى الى ان

(١٢) منتخب تاريخ ابن خلكان ص ١٥٤ .

يتوقف المجيب متعبا نفسه في حيرة و ان غالب ما اجيب به سئوال من تلك الاسئلة مفاهيم اشد لغزاً من المفهوم الواقع في السئوال . »

مونتانى (١٣)

وهذه حكومة غير عادلة في العلم وهو ان نحسب موضوع العلم كله الفاظاً جوفاء ، وهذه كحكومة بعض الكتاب البسطاء على الميتافيزيقا بانه الفاظ جوفاء كما ستطالعه قريبا عن بعض تلامذة المنطق الوضعى .

ولقد افرط **مونتانى** في انتقاد العلم وشئونه بينما اجاد النظر في ماحكم به في الأراء الكلية والأنظار المدعية انها تكفى لاشباع حاجة الإنسان الى الفحص عن الحقائق ، و كذلك في بيان ما عليه شبان الفكر و المتحمسون الجدد من الجزم والسرعة في الحكم البت .

الا ان مونتاني قد اشتبه عليه حقيقة العلم والفلسفة فعرّف الأول منهما بالفاظ جوفاء خالية عن المعنى .

ولم يعرف مانطلبه من العلم وماهو النتائج العلمية المترتبة على مقدماتها ؛

فان معنى كل علم هو تحقيق ماالموضوعه من الحقائق و النواميس محدوداً بما لا يتعدى عن شأنه الخاص به ، و مما لا شك فيه ان العلم يؤدى وظيفته هذه بلا قصور و انما العلماء المبتدئون من المتفكرين هم يحرفون العلم عن مناهجه و يطلبون عنه مالايقدر عليه .

وتوضيح ذلك ان وظيفة علم الرياضة ليس الا اكتشاف الروابط والنسب و النتائج المترتبة على اعمال تقع على عدد مفروض ، و هذا المقدار من المعرفة يعطينا علم الرياضة بلاشك ، ثم من الناس من يترقب ان يعلمه العلم حقيقة العدد ، وانه يحتاج في انتزاعه

---

(١٣) فلاسفة بزرك « مونتانى » اندريه كريسون ص١٨ ، ٢٣ ، ٣٢ من الترجمة الفارسية .

الى معدود خارجي ؟ او انه من مجعولات النفس بلا احتياج الى خارج ؟ او انه من شئون النفس مع ملاحظة الخارج ؟ فاذا فرضنا انقطاع النفس عن الخارج بالمرة فهل لها انتزاع العدد من الزمان وقطعاته خارجيا او داخليا ؟ وما الى ذلك من المسائل الكثيرة التي يثيرها العقل في كل مفهوم وقضية ، ولكن هذه الاسئلة كلها مما لايرتبط بعلم الرياضة أبداً بل انما تنشاء من ملاحظة موضوع العلم مرتبطا بعلله و عوامله العرضية و الطولية ، وان هذالنحو من المعرفة انما يختص بالفيلسوف الذي لابد له من ملاحظة موضوعات العلوم ونتائجها مجموعة مرتبطة .

فالموجب لحيرة هو افراط **مونتانى** و جعله العلوم الفاظا جوفاء وتفريط بعض ابناء القرون الاخيرة من طردهم الفلسفة عن الاذهان البشرية بالمرة الى حدّ يرى البحث عن ماوراء الحس والتجربة المشهودة خرافات لاترجع الى محصل ، فكل من الحكمين بقيمة العلم والفلسفة خال عن الحقيقة وموجب لتشويش افكار المتوسطين بل ولتمويه عقول المتفكرين احيانا .

« ان فكرتى في النهار ومحادثتي في الليالى : انه لماذا انى غافل عن احوال قلبي ؟ من اين جئت ؟ ولما ذا جئت ؟ والى اين اذهب ؟ وانى في حيرة شديدة : لما ذاخلقني ؟ وما ذا يريد بخلقي ؟ [1] » .

جلال الدين الرومى (١٤)

(اني في حيرة من رغبتي الى « انا » وما هوالقلب النير في هذا لطين المظلم ؟ وقد

---

(١) روزها فكرمن اينست وبشبها سخنم — كه چرا غافل از احوال دل خويشتنم
از كجا آمده ام آمدنم بهر چه بود — بكجا ميروم آخر ننمائى وطنم
مانده ام سخت عجب كز چه سبب ساخت مرا — ياچه بوده است مرادوى ازاين ساختنم »

(١٤) ديوان شمس التبريزى .

وقد قضيت طيلة عمري بالف من « انا » (الذي احسه) ولكن لم ادرما انا ؟ [(١)]) .

عبدالرحمن جامی (١٥)

(يخاطب **حافظ** نفسه : ـ ان وجودنا لغز ، ليس تحقيقه الاّ اسطورة لا اساس لها [(٢)]) .

حافظ (١٦)

« الهی ، اني صفر الكف ومملوء القلب في دير التحير هذا (عالم الكون) .

فريد الدين عطار النيشابوری (١٧)

«وقدعدوت في سبيل المعرفة كثيراً ، وخضعت في صفوف العلماء ، ولمّا رفعت الحجاب من نفسي فعرفت اني لم اعرف شيئا [(٤)] » .

ابو السعيد ابو الخير (١٨)

(كل واحد يستدل على الآخر بقول ، وصفحة المعارف يملأها البحث و النزاع ،

---

(١) حيران شده‌ام كه ميل جان با من چيست — واندر گل تيره اين دل روشن چيست ؟
عمريست كه با هزار من هستي من — بگذشته وليك مى ندانم من چيست ؟

« (٢) وجود مـا معمائيست حافظ — كه تحقيقش فسو نه‌است فسانه »

« (٣) خداوندا در اين دير تحير — همی هستم تهي دست و دلی پر

(٤) هم در ره معرفت بسی تاخته‌ام — هم درصف عالمان سر انداخته ام
چون پرده ز پيش خويش برداشته‌ام — بشناخته‌ام كه هيچ نشناخته ام

(١٥) ديوان عبدالرحمن جامی ـ رباعيات :
(١٦) ديوان حافظ الشيرازی .
(١٧) ديوان عطار ظهر الصفحة الاولى طبع ايران .
(١٨) سخنان منظوم ـ الرباعيات ابو السعيد ابو الخير من معاصری ابن سينا .

أيـّها العالم ، كل هذه الأقاويل تصدر من الوهم ، ولكن اللغز مما لاينحل ،

و عندي بيت احكيه عن أبي معين (ناصرخسرو) واستشهد به «على ماذكرته من عجز الأفكار عن معرفة حقائق الكون» وإن كان يناسب من جهة اُخرى للموضوع : «كل واحد من الناس يقول برأيه المظلم ليظن أنه كقسطابن لوقا في الفلسفة »[1].

ابو معين ناصرخسرو القبادياني (١٩) ميرفندرسكي (٢٠)

« سألتموني فاعيتني اجابتكم من ادعي انه دار فقد كذبا »

ابو العلاء المعري (٢١-١)

« أمّا اليقين فلايقين و انما اقصى اجتهادی ان اظن واحدسا»

ابو العلاء المعري (٢١ ٢)

« نقول على المجاز وقد علمنا بأن الامر ليس كما نقول »

ابو العلاء المعري (٢١-٣)

ثم ان ما نقلناه من آراء جلال الدين الرومي ، و عبد الرحمن الجامي ، و حافظ ، و فريدالدين عطار النيسابوری ، و ابي السعيد ممالابدمن زيادة التحقيق فيها حيث ان هؤلاء بحسب دعواهم عارفون بالحقيقة المطلقة على مايتخيله المتصوفة ، وأقاويلهم في ذلك معروفة نحن في غنى عن نقلها ، وانهم يرون انفسهم مستطلعين على المبدء الأعلى خالق الموجودات

---

(١) هریکی بر دیگری دارد دلیل از گفته‌ای در میان بحث و نزاع وشورش وغوغاستی
این سخنها گفت داناهر کسی ازوهم خویش در نیابد گفته ای کاین گفته معمّاستی
بیتکی از بومعین دارم در استشهاد این گر چه آن از جای دیگر لایق اینجاستی
هر کسی چیزی همی گوید به تیره رأی خویش تا گمان آید که او قسطای بن لوقاستی

(١٩و٢٠) ديوان ابی معين ناصرخسرو القبادياني ص ٤٤٠ وديوان ميرفندرسكي فی قصيدته المعروفة چرخ با اين اختران ...

(٢١-١ و ٢١-٢ و ٢١-٣) ديوان ابی العلاء المعری نقلاعن ثورة الخيام ص ٣٣٧ .

(بل كثيراً ما ادعوا انهم «هو» ويلزم من ذلك بديهة ان يكونوا عارفين بجميع الموجودات حيث انها معاليل او مصنوعات للخالق الأول ، و الدليل عليه ان العلم بحقيقة العلة و الفاعل على ما هو عليه يساوق العلم بحقيقة المعلول و المفعول ضرورة ، فانا إذا علمنا حقيقة النار وشئونها اللازمة والمفارقة لا نتوقف بعد في معرفة الحرارة والاحتراق ، و مع ذلك أي مع أن دعواهم تتضمن اعلى الدعاوي في ميدان المعرفة قد اظهروا العجز والضعف عن فهم حقيقة الكون ، و أنه مما يكشف عن ان دعواهم ليست إلا تخيلات محضة تنشأ من الخوض في ظلمات الروح الموجبة لتجسمات فكرية لا أصل لها ولا فرع ، و بالجملة ليس اظهار ضعفهم على حد عجز المتفكرين الذين ينظرون في الحقائق بطرق المباشرة الحسية والعقلية .

«والله لا موسى ولا عيسى المسيح ولا محمد(ص) — علموا و لا جبريل وهو إلى محل القدس يصعد
كلا ولا النفس البسيطة لا ولا العقل المجرد — من كنه ذاتك غير انك واحدي الذات سرمد
وجدوا اضافات وسلبا و الحقيقة ليس توجد — ورأوا وجوداً واجبا يفني الزمان وليس ينفد
تاه الانام بسكرهم ولذاك صاح القوم عربد — ونجى من الشرك الكثيف مجرد العزمات مفرد
فليخسىء الحكماء عن حرم له الأملاك سجد — من انت يارسطو ومن افلاط قبلك يا مبلد
و من ابن سينا حين قرر ما بناه و شيد — ما أنتم إلا الفراش رأي السراج وقد توقد
فدنا واحرق نفسه ولو اهتدي رشداً لابعد

المنسوب الى ابن ابي الحديد (٢٢)

ولا شك إن العلماء و الفلاسفة كانوا يبحثون عن حقيقة المبدء الاعلى و ماله من الشئون الوجوبية ، بل و كثيراً ماكانوا يحكمون بجزم و يقين بأن حقيقته كذا ، وصلته بالموجودات كذا ، وسبب إيجاده العالم كذا ، وكان ما يبنون عليه امثال هذه الدعاوي اموراً تستند إلى الحواس المحدودة الدائرة مدار مباشرتها بموضوعاتها فكما ان الحقيقة المطلقة

---

(٢٢) ينسب الابيات الى ابن ابي الحديد وهي معروفة في كتب الكلام و الفلسفة .

مما يستعصى على الأفهام لكونها في محل اعلى و أرفع مما تناله الادراكات كذلك لا يمكن لنا ان نثق بما تعطيه تلك الحواس على أنها حقائق واقعية ليس للشك فيه اي مدخل .

«وآراؤنا عن الاشياء (الاجسام والارواح) مبهمة لانجد من تجاربنا الحسية مايؤيدها واذن فمن المحال القول : بان النفس شيء روحى او مادى منح القدرة على التفكير ، بل الواقع أن الانسان لا يدرك الكنه الحقيقي لاي شي وهو مقيد بما تؤدى إليه تجاربه . ولا يستطيع الانسان ان يثق بشيء سوى وجوده الذاتي الذي عرفه با الالهام وسوي وجود الله الذي هو سبب وجود الانسان و هكذا . » وبعد ثلاث سنوات من نشر كتاب نيوتن «المبادىء» ذهب لوك في مقال له (١٦٠٩) إلى ان « العلم بالاشياء الطبيعية بعيد عن مدى ادراكاتنا (الافي حدود اولية) بينما اعتبر الرياضيات و علم الاخلاق حقيقة لانها تتعلق بالاراء وحدها » .

جون لوك(٢٣)

يتضح بهذه الأراء ان **لوك** لم يقدر على تفكيك مجالي العلم والفلسفة كماسمعناه سابقاً عن **مونتانى** ، فنقول : اماأن هناك اشياء مبهمة لاتهدينا اليها تجاربنا الحسية فمما لايستره اي شيء وان في عالم الكون حقائق نعرفها و نصدق بوجودها بلا تدخل الحواس الظاهرية ، إلا ان قوله : الانسان لايستطيع ان يثق بشيء سوى وجوده الذاتي الذى عرفه بالالهام فلايخلوعن تجاهل ، فان العلم بالحقائق والروابط الموجودة بينها (على نحو الاضافة والنسبية المحدودة التي هى من شئون العلم) في غاية الوضوح ، و أيضا لم يثبت ان العلم الحضورى بذواتنا يتم بلا تقريرها في مقابل اللاذات و هو الاشياء الخارجية ، فعليه لو لم نفهم اللاذات لما عرفنا الذات (على ما يقتضيه قانون التقابل) و ان كانت الذات من حيث حقيقتها المطلقة لاتخلو عن غموض .

---

(٢٣) عرض تاريخى للعلم والفلسفة وولف ص ٦٠ .

« ولكن لاينبغي ان نقتصر على علم الطبيعة هذا (الفيزيقا) بل يجب ان ننتقل منه إلى مرتبة الاسباب العليا و القوانين العامة ـ الى ماوراء الطبيعة ـ الى المتافيزيقا ، و هي عند بيكون نتيجة للعلوم الطبيعية تجيىء بعدها و تتولد منها ، فان كانت الفيزيقا تعلمنا ان الحرارة نتيجة الحركة ، فان المتافيزيقا ترينا طبيعة الحركة نفسها وتبين لنا كيف تتشعب الحركة الى شعب مختلفة . فمنها يكون الكون و الفساد ، و منها تنشأ الحرارة ويتولد الضوء ، و المتافيزيقا هو العلم الذى يفرض في الطبيعة عقلا و تدبيراً .

فرنسيس بيكون (٢٤)

ان تولد الاسباب العليا و القوانين العامة عن علم الطبيعة و كذلك تولد عدة من المسائل المتافيزيقية عن تلك الاسباب العليا و القوانين العامة مما لاشك فيه وسنرى تصديق كثير من زعماء العلم و الفلسفة به ، إلا ان هناك مسائل اخرى في ماوراء الطبيعة لا يترتب على تعقل الاسباب و القوانين الطبيعية بل هى في نفسها مما يتوجه اليه الافكار بلا وساطة شيىء من الطبيعة وشئونها وسيجيىء ان بعض الادلة على اثبات الواجب الاعلى لا يتوقف على ملاحظة الطبيعة ، ومن هذا القبيل : العدل وضرورته الاجتماعية واحساس التكليف وامثاله... من الحقائق التي نسلم بها و ليس في عالم الطبيعة مايؤيد وجودها بل ان بعضها يخالف الطبيعة الخارجية .

« كطفل صغير قد وقفت في شاطيء بحر يرى رملا و حصاة مضيئة إلا ان بين يديه بحر من المجهولات لاساحل له »

سير ايزاك نيوتن (٢٥)

الحق ان هذا الكلام إنما يليق بامثال **نيوتن** لانه حينما كان يكتشف اسراراً من الطبيعة

(٢٤) قصة الفلسفة الحديثة ٧٦ .

(٢٥) افاق العلم الحديث ص ٢٦ .

كالجاذبية وقوانين الضوء وغيرهما بعقله الجبار وذكائه الخارق كان يعلو فكره على مافوقها الاعلى فالاعلى الى مالانهاية له ، ولذلك يرى نفسه طفلا صغيراً . واما دعوى العلم والقطع و الاحاطة بكل ما في الكون من الحقائق المدهشة محدودة كانت او غير محدودة فهى من خواص الافكار القاصرة و امنية شباب العلم والفلسفة المغرور بعدة اصطلاحات فخمة ، و أنت تطالع في العبارات التي ننقلها لتعيين حدود الافكار أيضا ان اية عبارة تتضمن الاعتراف بعظمة الكون و محدودية الافكار ترى قائلها من عظماء الفكر البشرى .

«ولقد اعترف **بويل** نفسه بانه يعجب « كيف ينشأ من المادة التي تحركت ببساطة ثم تركت لنفسها كل هذه الانسجة العجيبة كاجسام البشر و الحيوانات الكاملة ، و كيف يتم تكوين تلك النماذج من المادة هي بذور الكائنات الحية و هو مايبعث لاشد العجب » و هو لهذا يفترض » قانون هندسة كونية ، او قوة هندسية عظمى » .)

بويل (٢٦)

« يقول **هجل** ان ادراك الانسان للكون يحتم عليه ان يبحث عن تعليل الكون ، ولكن لايجوز ان نصل إلى حقيقة العالم عن طريقة التصوف الذى سلكه « بوهمه » ولا عن طريق البصيرة والالهام الذى اتخذه « چاكوبى » انما الوسيلة الوحيدة لتلك الغاية هى انتقالنا من مراتب العقل الدنيا إلى مراتبه العليا . »

جورج ويلهلم فردريك هجل (٢٧)

و قد ذكرنا سابقا ان حقائق الكون وصلة العقول بها يوجب الفحص عن عللها العالية لامحالة ولايمكن تحديد العقول وحصر صلتها بالموجودات والحادثات الجزئية المتشخصة لان كل حلقة من حلق الكون تتصل بالاخرى اشد اتصال لايمكن معرفتها كاملة

---

(٢٦) عرض تاريخي للعلم والفلسفة ص ٥١ .

(٢٧) قصة الفلسفة الحديثة ص ٣٦٢ .

الا بما يتصل بها من القِطَع الاخرى ثم ان ماقاله هجل : لاعن طريق البصيرة والالهام ...، يعنى به ان الالهام و الاشراق والشهود لاتصيب الحقيقة دائماً و ليس له ان ينكرها بتاتا فانها قد تطابق الواقع وتخبر عنه وتوجب جزما اعلى مما يوجبه المنطق و الرياضة الا ان اختلاطها بالوهم والتجسيم احيانا يسلب الثقة بصدقها عن اغلب الموارد فالتفكيك بينهما في غاية الغموض ابتداءً، نعم بعد ماحصل الالهام و طابق الواقع يمكن اخضاعه للمنطق الصريح و الرياضة الواضحة .

« ان للمعرفة الانسانية اساسين مختلفين لاغنى لاحدهما عن الاخر :

(١) الحس ، وبه نكتسب الادراكات الحسية باستقبالنا للاحاسيس .

(٢) الفكر ، وبه نكون الادراكات العقلية بواسطة اختيارنا مما يأتى الينا من الاحساسات مايلائمنا وما نحتاج إليه « فلا يمكن باية حالة ان تكون التجربة هي الميدان الوحيد الذى تنحصر عقولنا في حدوده » فالتجربة تدلنا على ماهو واقع ، ولكنها لا تدلنا على ان هذا الواقع لابد بالضرورة ان يكون هكذا ، ولا يكون على صورة اخرى ، وهي لذلك لاتمدنا قط بالحقائق العامة ، مع ان هذا الضرب من المعرفة هو ماتنزع اليه عقولنا بصفة خاصة ، فالتجربة توقظ العقل اكثر مما تقنعه . ومادام العقل في مكنة ان يصل الى الحقائق العامة مع انها ليست من التجربة ، فهو اذن مصدر للعلم الى جانب التجربة . »

عمانوئل كانت (٢٨)

وقد عين كانت وظيفة التجربة التي تبين ما هو واقع من النواميس اوتقع كذلك . والسبب فيه واضح فان التحليل و التركيب التجربيين يقعان على ماهو بالفعل من مادة وصورة ورابطة على ان لاتتجاوز عما يحيط بالموجود شخصه فهى ان اوجبت انتزاع قاعدة كلية فانما توجبها بقانون تماثل الافراد فقط ، كما انها لا تخبر عن العلل اصلا ، ومن البديهى ان العلم بما بالفعل من الموجود مادة او صورة او رابطة لايشبع التعقل من ناحية الاسئلة التي يثيرها

(٢٨) قصة الفلسفة الحديثة ص ٢٧٢ و٢٧٣ .

دائما و بصفة لاينقطع ، و بالتحقيق فيماذكره كانت وفيما بيناه يعلم ان التجربة توقظ العقل اكثر مما تقنعه لان التجربة لاتتعدى عن ان يعرف للانسان ان حادثة ماقد وقعت كذلك و اما انه لما ذا ؟ فلاتقنع العقل ابدا ؛ ومن المعلوم البديهى ان العقل لايتوقف عند معرفة جزء من الكل المرتبط ، فالاستطلاع على جزء مرتبط بالاخر يشدد الحرص على معرفة الجزء الاخر وهكذا يوجب لنا ان نفحص عن جميع الكون وعلله حتى نعرف حقيقة ذرة واحدة ويمكن ان يعترض علينا بان التجربة الخارجية كما تعرّف الحقيقة الواقعية كذلك تبين شؤون تلك الحقيقة و عللها السابقة و اللاحقة بها فاذن لاتنحصر نتيجتها فيما هو الواقع على جموده والا لم يتقدم شيء من العلوم والصنائع المتولدة من ناحية التجربة فانه من ثمرات البحث عن علل الواقع ونتائجه .

و نجيب عن هذا الاعتراض مطمئنين بان كانت أيضاً لايمكن ان يغفل عن هذا الجانب البديهى من التجربة ، فانا صرحنا بان التجربة لا تجمد في نفس الظاهرة مقطوعة عما يحيط بها من العلل والعوامل الطولية و العرضية الا ان جريان التجربة انما يكون على الشئون الموضوعية نسبية فقط ، وبعبارة اوضح انما تتسع دائرة التجربة بمقدار ان لا يخرج الموضوع عن موضوعيته حتى تلاحظ علاقتها بموضوعات اخرى يربطها بها مفاهيم عالية و قوانين واسعة مما يمنع العقل انقطاعها عنها إلى ان يجد وحدة شاملة تجمع تلك الموضوعات والروابط المحدودة المعينة . ومن الواضح ان الفحص عن موضوع التجربة بجميع نواحيه و منها عللها الموجبة لوجوده ليس من شان التجربة التي تقع على ماهوموجود بالفعل و بعبارة أوضح متضمنة للمثال ان التجربة تحكم بان الاكترون يدور حول البروتون واما انه لما ذا وقع كذلك فلا تخبرنا به .

«ومن اجل هذا يرى «شلنج» ان معرفة الانسان تتالف من الفلسفة و الفيزيقا «الطبيعة»

فالاولى تبدء دراستها بالبحث في الفكر ثم تحاول ان تخلص منه الى الطبيعة ، والثانية تبدء سيرها من الطبيعة لتشق طريقها صعداً الى الفكر المطلق . اما فلسفة الطبيعة فتصور لنا العالم العقلى فيما نراه في عالم الظواهر الطبيعية من اشكال وقوانين ؛ واذن فموضوع تلك الفلسفة الطبيعية هو ان تستمد صورة العقل من الطبيعة . والطبيعة في فعالية دائمة ونشاط متواصل، وكل ماترمى إليه هو الحياة ، ولكنها تسعى الى الحيوة الكاملة ، ولذا ترى العقل المبثوث في ظواهر الطبيعة يجاهد لكى يصعد من صورة مادية دنيا الى صورة اعلى فاعلى حتى تبلغ إلى مرتبة الكائن العضوى الذى يتمكن فيها من الادراك . »

شلنج (٢٩)

ان الفلسفة لاتبدء بالبحث عن الفكر لا طريقيا ولا موضوعيا اذ المعارف العلمية كلها انما تبدء بالخارج ثم توسع دائرة البحث فتجمع بين مختلف الموضوعات و روابطها فيصير البحث فلسفيا ، الا انه يمكن ان نوافق **شلنج** في صورة اخرى للبحث وهو ان المفاهيم العالية الفلسفية كثيرا ما تختلط بالموضوعات العلمية فتكون نتيجة ذلك حقيقة فلسفية ـ طبيعية ولكن شلنج لايريد بعبارته هذا : الاختلاط الذى ذكرناه بل الظاهر من كلامه انه يجعل البحث عن الفكر اولا ثم تعقبه بالطبيعة ثانياً فلسفة ، وفي عكسه بحثا فيزيقيا و عليه يمكن النظر فيه بان الضابط في البحث الفلسفي و الطبيعي ليس ما ذكره بل الضابطة خروج الموضوع عن مجال التجربة فيكون بحثا فلسفيا و داخلاً فيه فالبحث طبيعى كان الموضوع هو الفكر اوالطبيعة .

١ ـ « **الحقيقة المغلقة** The unknowable : يقدم **سبنسر** بين يدى كتابه « المبادىء الاولى » قضية لايرتاب في صدقها ، وهى ان كل دراسة تقصد الى البحث في حقيقة الكون واستقصاء علته ، لابد ان تنتهى الى مرحلة يقف حيا لها العقل عاجزا لا يستطيع ان يدرك عندها من الحق شيئًا سواء سلك الى ذلك سبيل الدين او العلم او ماشئت من سبيل .

---

(٢٩) قصة الفلسفة الحديثة ص ٣٥٠ و ٣٥١ .

ابدء بالدين وانظر كيف يعلل لك الكون : هذا الملحد يحاول ان يقدمك بان العالم وجد بذاته ، لم ينشأ عن علة وليس له بدء ، ولاختتام ، فلا يسعك ان تقابل قوله هذا الا بالجحود والانكار . لان العقل لايسيغ معلولا بغير علة وموجوداً سار في الحياة شوطا لا بداية له . ثم استمع الى هذا الناسك المتدين ، ها هوذا يقص عليك علة الكون و كيف نشأ .

فخالق الكون عنده هو الله ، ولكنه لم يفسر بهذا الراي من المشكلة شيئاً ولم يرد على صاحبه سوى ان ارجعها خطوة الى الوراء . وكاني بك تسأله في سذاجة الطفل : ومن اوجد الله ؟ واذن فالدين بصورتيه ـ الايمان والالحاد ـ لم يستطع ان يقدم تعليلا واضحا معقولا .

خذ العلوم ، فلعلك واجد عندها ما يشبع غلتك . سائل العلم ما هذه المادة التي اراها والمسها والتي تملأ جوانب الكون ؟ تراه يحلل لك المادة الى ذرات ، ثم الى ذريرات ادق ، ثم الى اخريات اكثر دقة ، ثم ماذا ؟ هنا يقف العلم بين اثنتين : فهو اما ان يعترف بان المادة قابلة للتجزئة الى مالانهاية له من الاجزاء وليس من اليسير ان تسيغ هذا القول ، واما ان يقرر بان ثمة حداً يقف عنده التقسيم ، وهو مايستحيل عليك ان تقنع به . . . ثم سائل العلم عن القوة ماهي ؟ فلست احسبه يستطيع جوابا . . . واذن فالعلم كذلك عاجز عن شرح حقائق الكون . واي غرابة يصادف العقل البشرى من ابهام لايقوي على معرفته انه أُعد لكي يفهم ظواهر الاشياء ، ولا يعدوها الى ماخفى وراء استارها ، ولكنا في الوقت نفسه لانستطيع ان ننكر هذا الشعور الذي تضطرب به نفوسنا من ان وراء هذا الغشاء الظاهر حقيقة كامنة ، حسب العقل ان يدرك وجودها اما اذا همّ نحوها بالتحليل والتعليل خرّ عاجزاً . »

هربرت سبنسر (٣٠)

---

(٣٠) قصة الفلسفة الحديثة ص ٤٧٦ و ٤٧٧ و ٤٧٨ نقلا عن المبادى الاولية « هربرت سبنسر » .

وقد عرف سبنسر ماهي حقيقة العلم ؟ وكيف لايشبع العلم حاجة الانسان الى تحقيق الواقع ، ولكنه اخطأ فاحشا في معنى الدين ولم يتصور حقيقته ولا شئونه ، نعم انه حكم بما خلقته الكنائس ، ثم ان مسئلة الصانع لايرتبط بالمتدين بالخصوص فان الانسان الا من عرض عليه الأشتباه يرى علة الكون حقيقة غير قابلة للأستنكار كان معتنقا بدين ام لا ، ثم انه اية ظاهرة يطلبها **سبنسر** من القول بوجود مبدء اعلى هل المبدء الخالق لابد من ان يتجسم في صورة الانسان ويتنزل عن الوهيته و يدخل في مختبر سبنسر العالم ويشترك معه في الاستدلال على قضية رياضية ؟ ولا ينقضي عجب المتفكر عند مايرى امثال سبنسر ممن يعد نفسه من المتفكرين ولا يدري معنى وجود الله وانه يثبت بادنى نظر في الطبيعة ، ومما يوجب الحيرة ثانيا هو السؤال الذي يوجهه الى القائلين بعلة الكون : ومن اوجد الله ؟ ولم يظهر لي ما اوجب هذا التوجيه مثلما يختلج في ذهن طفل ساذج ، وذلك لان علة الكون المطلقة بعد مافرغنا عن وجوده لايشبه المعاليل حتى يسئل من اين هو ؟ ! وبعبارة تدل على المقصود : ان السئوال عن العلة انما يتوجه الى المعلول وماله شائبة التغير من الكون الى الفساد او من الفساد الى الكون ، وحيث ان نتيجة ادلة اثبات العلة المطلقة هي حقيقة غير متغيرة وغير معلولة ، وان العلة المطلقة تشبه من هذه الجهة الحقائق التي لاتنفك حقيقتها عن وجودها ضرورة ، ككون اقصر الخطوط بين النقطتين في الابعاد المسطحة هو الخط المستقيم و كسائر الاصول الرياضية فان السئوال عن علة ملازمة الاربعة (٤) لاضافة اثنين الى آخرين لغو وباطل ، اذ حقيقة تصور الطرفين يلازم التصديق بالملازمة وليس الا من جهة عدم امكان عروض التغير لها ، وهذا السئوال الساذج قد حير بعضا من العقول يدعى انها من الكبار كامثال **داروين** حيث ينقل عنه :

« في بعض كتبه كتبه لبعض الالمانيين ما ملخصه : يستحيل على العقل الرشيد

ان تمر به خلجة من الشك في هذا العالم الفسيح بما فيه من الايات البالغة و الانفس الناطقة المفكرة انها قد صدرت عن مصادفة عمياء لان العماء لا يخلق نظاما و لا يبدع حكمة . . . . . ولقد قامت عندى شكوك كثيرة لاول عهدى بالبحث هل لهذا العالم علة ازلية ابدية تدعى في لغة الدين « الله » واذا كانت كذلك فمن اين جائت تلك العلة غير انى مالبثت الا قليلا قد عرض لي هذا الشك بعينه في المادة فاذا كانت المادة ازلية وغالب الظن على ذلك فمن اين جائت تلك المادة ، تلك هي حدود يقف عندها الفكر الانسانى معترفا بالعجز » . (هذا مضمون عبارته المنقولة في اصل الانواع) .

شارلز روبرت داروين (٣١)

وما اشتبه على **داروين** اعظم مما تخيله **سبنسر** اذ بعد مافرض **داروين** الازلية وصفا للعلة المطلقة سئل عما اوجدها ، غفلة عن ان الازلية الملازمة لعدم عروض التغير عليها وثبوتها الحقيقي مما لايجتمع مع السؤال عن علته و ان كل مانسئله من العلل انما يجوز في الحقائق والحادثات الكونية المعروضة للكون والفساد المنتزعين من الحركة التي تلازم المواد وصورها ، والالهيون متفقون على ان الله ليس معروضا للتغير لانه ليس فيه حركة لانه ليس بجسم .....

٢ ـ « اية وظيفة تؤدى هذه المبادىء و الاصول العلمية في تكوين معرفة كاملة بجميع الظواهر الكونية ونواميسها هناك جواب واحد لتلك الاسئلة وهو : لا . »

هربرت سبنسر (٣٢)

---

(٣١) اصل الانواع ونشوئها فى الانتخاب الطبيعى وحفظ الصفوف الغالبة فى التنازع على البقا ج ١ ص ١٦ « داروين »

(٣٢) (٢) المبادىء الاولية هربرت سبنسر ومضمون العبارة عن «على اطلال المذهب المادى» ص ٣٩

« واني ايضالا ازعم انى قد بلغت الغاية فيما اوردته كلاّ فان وجوه الفهم لاتنحصر فيما فعلت ولا تحصر ، والمعارف لاتتقيد بمارسمت ولاتحوى ، ان الحق اوسع من ان يحيط به عقل واعظم من ان يحصره عقد دون عقد » .

صدر المتالهين (٣٣)

مع ان صدر المتالهين قد ادعى استنارة الحقيقة والوصول الى لمحات الواقع شان جميع العرفاء والمتصوفة الزاعمين اكتشاف الحق في اكمامهم وجبتّهم ، قد اعترف بما اقر عليه سائر المتفكرين العظام من الضعف عن معرفة الكون ، وقد بحثنا عن مقالة الوجوديين في المجلد الثاني من الكتاب مبسوطا .

«من هو المطلع الخبير ؟ ومن الذى يدفع الشك والريب عن نفسه بعدة معارف سطحية وظاهرية من النتائج الفلسفية ؟ »

طائفة كبيرة من الماديين ك (٣٤)
ويرشو (٣٥) بخنر (٣٦) هرمان شفلر (٣٧)
وكت (٣٨) دوبواريموند (٣٩)
مولسكوت (٤٠)

ولايقل اعتراف الماديين بالعجز عن ادراك الكون اهمية عن اقرار العرفاء الذين يدعون شهود الحقيقة في هر طقاتهم وكما ان المادى يقنع بمايخبره مختبره وينكر ماورائه وكذلك الوجودى يقنع بماتخيله من معرفة الوجود ، وسنبحث عن اشتراك الزميلين (الماديين والعرفاء المتصوفة) في اكثر الدعاوي والادلة .

« من الفلاسفة من يفتخر باجتنابهم عن الفلسفة وهم لايستدلون عليه الا بنفس الفلسفة . »

چانيه (٤١) سيال (٤٢)

---

(٣٣) مقدمة السفر الاول من الاسفار صدر المتالهين ص ٥ طبعة ايران .
(٣٤- ٣٥ - ٣٦-٣٧-٣٨- ٣٩ - ٤٠) خدا در طبيعت كاميل فلامريون ص ١١٥ .
(٤١ و٤٢) مضمون العبارة عن اسس الفلسفة ص ٩٨ .

وهذا عين ما افاده ارسطو بقوله : « فلو اقتضى الامران نتفلسف فلنفعل وان لم يقتض ذلك فلنتفلسف ايضا لنثبت ان لا مقتضى له » وقد بينا في المقدمة ان من الناس من ينكر المباديء الاولى والمفاهيم العالية على انها حقائق فلسفية لاتتعدي عن الخيال والتجسم ويدل على بطلان زعمهم هذا ان استنكار المبادى والمفاهيم العالية وطرد الفلسفة مما لايغنينا عن شيء ولايتم الا بمفاهيم عالية تخرج عن نطاق التجربة ايضا فيكون بذلك قد نفيت ضرورة الفلسفة بالفلسفة نفسه لوضوح ان انكار ما لا يدخل في التجربة لاينشأ من التجربة فان التجربة سبيل اثباتي لشيء لا انه تنفى مالا يخضع عليها .

«مع كون الفلسفة القديمة وهما وخيالا محضا كانت جامعة لنظرية محيطة على الكون باسره ، وكانت تقضى حاجة الانسان الى استكشاف نظرة جامعة ، بينما يبحث العلوم الحقيقية عن الواقع المحسوس ، لاتكاد تقضى تلك الحاجة للانسان اعنى بها فعالية العقل لبلوغه الى النظرة المطلقة ، والسبب في ذلك ان موضوعات العلوم امور عينية محدودة من الموجودات وحوادثها فلا توجب مطالعتها الوصول الى نظرية كاملة واحدة لتقضى تلك الحاجة . »

اوغوست كونت (٤٣)

قد جعلنا فصلا مستقلا للفرق بين الفلسفة القديمة والجديدة وعرّفنا حقيقتهما والصلة بينهما وما تفترقان فيه ، وقد اثبتنا هناك فروقا لابد للفيلسوف من تحقيقها ، واتّضح هناك ايضا ان عمدة الفارق هو جعل الانسان نواة اصلية في الفلسفة القديمة مع ملاحظة الخارج معرضا لتصرفاته العقلية والخيالية ، وجعل الكون منتزعا عن عدة قطعات محدودة من طبيعة الخارج و جعل الانسان موجوداً ذا مرآة تقع فيها تلك الصور فحسب في الفلسفة الجديدة . وقد بيّنا هناك ايضا ان كلتا النظرتين لاتخلو ان من الافراط والتفريط .

---

(٤٣) متدولوجيا فيليسين شاله من الترجمة الفارسية ص ٦ .

« ان الوضعية المنطقية قد احتفظت في باطنها بكل عناصر التفكير المتافيزيقى اذا استبدلت بالعالم المادى الذي يعرفه العلم عالما متافيزيقيا من التجربة الحسية وغيرها مما حرّصت على البحث فيه ، وحاولت الهرب من المتافيزيقا يرفض البحث في العالم وعلاقة الفكر بموضوعاتها ، فتادى هذا الرفض باصحابها الى مناقشات ميتافيزيقية عقيمة وليست «السيمانطيقا » Semantic الانظرية ميتافيزيقية . »

كورنفورث (٤٤)

الذي اعتقده هوان المنطق الوضعي على نقيض مما يدعيه من انه يعالج العلوم و الفلسفة بطريق منطقي رياضي بل انه لم يثمر الا توسعة المناقشات في حقيقة ارتباط الفكر بالطبيعة الخارجية ، و ذلك :

أولا قد بينا ان كل علم من العلوم انما يخدم الفلسفة على حد تعبير **هانري بوانكاريه** حيث يقول بصراحة : نحن الرياضيون انما نعمل للفلسفة و الفيزياء ، فعلى فرض أن يكون المنطق الوضعي من قبيل العلوم ، فغاية ما يستنتج منه ان نتائجها المثبتة تقع مقدمات في المسائل العالية الفلسفية .

و ثانياً ان حصر المعارف الكونية فيما يثبته المنطق الوضعي يوجب ستر العقل او تحميقه من جهة انه لازال يسئل عن الحقائق العالية ويصرّ بان يعلم ماحقيقة المطلق الذى يقال انها مادة وما معنى ازليتها وابديتها مع انها محل الحركة والتغير بل هى بنفسها التحول على ما نقل عن هراكليد ؟

وما هو القانون المسيطر على القوانين الجزئية و النواميس المتشتتة ؟

هل الجزء يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهى او يقف عند حد و كلاهما مما لا يرضى به العقل الرياضي . . . وما اليهما من الحقائق التي اتعبت الافكار الجبارة ، ولم تقدر على طردها عن صفحة العلم و الفلسفة ، نعم لواريد من المنطق الوضعي ان يعالج موضوعاته

(٤٤) اسس الفلسفة ص ١٠٦ و ١٠٧ .

المحدودة فحسب بلا رفض ما يجهله كان شانه كسائر وسائل المعرفة التي بين ايدنيا و نحل بها اسرار الطبيعة ، ومع هذا قد افرط بعض الكتاب في تقدير المنطق الوضعي بحيث لم يعتن بمعرفة لا تخضع له ، فمن الجدير حينئذ ان ننقل بعض عباراته لكي تعين على معرفة المنطق الوضعي لمن يجهله اولا ، ثم نتوجه الى مبالغته الخارجة عن الاعتدال يقول :

« أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذي لايجدي على اصحابه ولا على الناس شيئاً ، وعندي ان الأُمة تأخذ من المدينة بكثر اويقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم و منهجه ، فان كان نتاج العاطفة من فن وأدب وما اليهما ، قد صاحب المدينة الانسانية في كل ادوارها فلانه علامة تدل على وجودها ، أكثر منه عاملا من عوامل ايجادها . ولما كان المذهب الوضعي بصفة عامة و الوضعي المنطقي الجديد بصفة خاصة هو اقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمي كمايفهمه العلماء الذين يخلقون اسباب الحضارة في معاملهم ؛ فقد اخذت به اخذ الواثق بصدق دعواه ، و طفقت انظر بمنظاره الى شتى الدراسات ، فامحو منها ـ لنفسي ـ ما تقتضي مبادىء المذهب ان امحوه . و كالهرة التي اكلت بنيها جعلت المتافيزيقا اول صيدي ـ جعلتها اول ما انظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية لاجدها كلاما فارغا لا يرتفع إلى أن يكون كذبا لان ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ، ولكن تدحضه التجربة ، اما هذه فكلامها كله من قبيل قولنا : ان المزاحلة مرتها خمالة اشكار ـ رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول ـ وانما يحتاج الامر إلى تحليل منطقي ليكشف عن هذه الحقيقة فيها . » (١)

ولقد اجاد فيما قاله اولا بانه مؤمن بالعلم . . . لأن الايمان بشيء يأبي عن النظر فيه نظرة فحص وتحقيق و انما يقبله لانه عقيدة فهذا هو الايمان الذي لا يستند إلى شيء من القوانين المنطقية الوضعية .

(١) المنطق الوضعي من منشورات مكتبة الانجلو المصرية ـ هـ ـ مقدمة .

فلو اجاز لنا إيمان الكاتب في ان نسئل عنه ما معنى العلم ؟ لسئلناه

وما الادوات التي يستعملها العلم للوصول الى المعارف الكونية ؟

اوليس معنى العلم هو الانكشاف التام ؟

فان اراد به الانكشاف فهل لنا ان نسئله : الانكشاف عندي اوعندك ؟

او لا تتأثر الحقائق بالآت الحاسة التي يستعملها العلم للوصول إلى الواقع ؟

أي منطق وضعي دلنا على أن العلم حقيقة مطلقة لا يشوبها أي تحديد و اضافة اليس المنطق الوضعي ينكر كل حقيقة مطلقة ؟ وانما يذعن بحقيقة تخضع على احساسه مباشرة ؟ وبعبارة واضحة قولنا الحكم المطلق للعلم ، حقيقة مطلقة لايدخل في نطاق المنطق الوضعي ، و من اين يدعى المتفكر اليوم ان الحقيقة هو الذي يخضع للتجربة الخارجية ؟ ثم الا عجب من ذلك عبارته الثانية : فان كان نتاج العاطفة من فن و ادب وما اليهما ، قد صاحب المدينة الانسانية في كل ادوارها ، فلانه علامة تدل على وجودها ، اكثرمنه عاملاً من عوامل ايجادها . فهذه العبارة بعينها ماذكره ذيلا : ان المزاحلة مرتها خمالة اشكار رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مداول ، لانه لم يعلم للناطق بالضاد فرق بين الوجود و الايجاد الا ان الثاني لوحظ فيه الوجود منسوبا إلى فاعله والاول لم يلحظ به الا نفس الكون كالاخبار والخبر فانهما في الخارج متحد ان وان اختلفا في لحاظ انتسابهما ، و نحن لانقصد بهذا الكلام مناقشة حرفية ؛ وانما نريد ان نفهم الفرق بين الجملتين .

فاذا فرضنا ان العاطفة والادب والجمال والعدل و الاخلاق بصفة عامة و المطلقات مادية كانت اوروحية قد صاحب المدينة الانسانية في كل ادوارها فقد تقومت المدينة الانسانية بامور لا تخضع للعلم ابداً حينما كانت تشكل روح المدينة ، و كذلك لم تفارقها ولن تبتعد عنها ابداً الا بتطور العقول والكون الخارجي فيفهم الانسان غيرما كان يتصل به الى اليوم و على اي حال قدكان في المدينة الانسانية امور غير علمية على اصطلاح الكاتب و سيكون

كذلك سواءا كان الانسان هو الذي اوجدها أوكانت موجودة من قبل نفسها .

واما ما قاله اخيراً : وكالهرة التى اكلت بنيها جعلت المتافيزيقا اول صيدى ـ ...
فتشبيه ادبى لايعهده المنطق الوضعى لان اكل شيء يلزمه اولا ملاحظة انه هل يلائمه اولا ؟ وهو يحتاج الى ان يعلم حقيقتها بالمنطق الوضعى فما لم يعلم حقيقة المتافيزيقا على ما صرح به فكيف اصطاده واكله .

بل ولو ادعى انه عرفه فاكله لكان شططا من القول لايرضى به المنطق الوضعى لان المتافيزيقا معناه مابعد الطبيعة وقد استعملناه في اللغة العربية فيماوراء الطبيعة و على اى تقدير لايمكن دعوى معرفة المتافيزيقا الا بعدمعرفة الفيزيقا .

ومن اين فرغنا عن الطبيعة ؟

ماهى الطبيعة ؟

هل لها وجود في الواقع ام انا نحن الذين فرضنا انها موجودة لكى نرتب عليها النواميس المشهودة كما ذهب اليه كثير من الفيزياويين و الرياضيين في قرننا المعاصر كـ **برتراند رسل** وغيره من قادة الفيزياء والرياضة والفلسفة .

ثم على تقدير وجود الطبيعة هل اتممنا دراساتنا فيها ولم يبق لنا اى مجهول فيها أم ان الحادثات الجارية في الذريرات لم يبق لنا اي معلوم طبيعى ؟

فبعد مالاحظت خبراً بماسلف من الايمان بالعلم فدقق النظرة فيما قاله في الانسان الذى لابد وان ينظر فيه بمنظار المنطق الوضعى قال :

« **مشكلة العلوم الانسانية** : على ان هذا الذى اسلفناه من ضرورة تحويل الكيف الى كم في التفكير العلمى قد يكون يسيرا في العلوم الطبيعية ، عسيراً في العلوم الانسانية كعلمى النفس والاجتماع ، بله العلوم المعيارية كعلمى الاخلاق و الجمال ، قد يكون يسيرا ان نقيس الحرارة والصوت و الضوء و الكهرباء و ما الى ذلك من موضوعات العلوم

الطبيعية ، لكن كيف السبيل الى قياس كمي مضبوط للديمقراطية و الدولة و الشعور والارادة و الخير والواجب والجمال ؟ ـ بهذا قد يعترض اولئك الذين لا يرون ان تكون العلوم كلها في منهج البحث سواء . ذلك ان المفكرين في موضوع مناهج البحث ليسوا علي رأى واحد في منهج العلوم الانسانية ، وهم في ذلك فريقان .

(١) فريق الطبيعيين الذين يرون ضرورة تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الانسانية سواء بسواء .

(٢) وفريق اللاطبيعيين الذين يذهبون الى ان العلوم الانسانية تتميز بعنصر فريد لا يقابله مثيل في العلوم الطبيعية ، الا و هو الارادة الانسانية التي في وسعها ان تغير من مجرى الحوادث على اى نحو شاءت ، ويحتج اللا طبيعيون تائيداً لو جهة نظرهم ـ فضلا عن استنادهم الى حرية ارادة الانسان ـ بان العلوم الطبيعية قد امكنها بلوغ الدقة في قوانينها لسهولة اجراء التجارب في موضوعاتها ، اما اجراء التجارب في الانسان و شئونه عسير احيانا ، مستحيل في معظم الاحيان .

وبينما ترى القوانين الطبيعية منطبقة بغض النظر عن اختلاف الزمان و المكان ، ترى القوانين الانسانية مقيدة دائما بظروف مكانية زمانية خاصة ، فقد تعمم القول الصحيح الذى يصدق على طبقة معينة من الناس في عصر معين من عصور التاريخ ، لكنك تراه لا يصدق على غير تلك الطبقة و لا في غير ذلك العصر ، هذا الى ان « القوانين » الانسانية ليست موضوعية خالصة ، كما هى الحال في العلوم الطبيعية ؛ اذ يتعذر او قل يستحيل على الباحث في الشئون الانسانية ان يتجرد من اهوائه الذاتية ، كما يسهل عليه ان يفعل ازاء الجوامد من حديد وصخر وهواء ؛ فمادمت قد جعلت الانسان فرداً كان او مجتمعا ـ موضوع بحثك فقد فتحت رأسك لعوامل «القيم» الاخلاقية والجمالية وما اليها ، وسواء اردت اولم ترد ستراك متأثراً بمحيطك الاجتماعي وثقافتك وتقاليد قومك ، اضف الى ذلك كله :

ان العلوم الطبيعية قد اكتسبت دقتها من الصورة الرياضية التى اصطبغت بها قوانينها لان قياس مقاديرها الكمية شيء ميسور ، وليست الظواهر النفسية والاجتماعية مما يخضع لهذا الضبط الكمى و بالتالى ليست تلك الظواهر الانسانية مما يمكن تصويره بالمعادلات الرياضية الدقيقة ، مما دعا فريقا من اللاطبيعيين انفسهم ان يقولوا بان مجرد تعميم القول في صيغة القوانين العلمية مستحيل في العلوم الانسانية لكثرة ما يتعرض له كل موضوع من حالات شاذة - دع عنك ان تطالب هذه القوانين بالدقة التى تراها في العلوم الطبيعية . هذا ما يقوله اللا طبيعيون في منهج العلوم الانسانية و لسنا في هذا الكتاب بعلماء في النفس او الاجتماع او غيرهما من شئون الانسان حتى نقول ان ما يقولونه صواب او خطأ ، فهم ادرى بعلومهم ، لكننا بصدد بحث الجانب المنطقى وحده ولذلك نقول في حسم قاطع :

أنه اما ان تخضع القضية العلمية - كائنا ما كانت - للتحقيق بالمشاهدة واجراء التجارب ، و اما أن تحذف حذفا من قائمة العلوم ، و اذا خضع وصفنا شيئاً ما لمشاهدة المشاهدين وخضع لتجاربهم ، كان عبارة عن علاقات بين الظواهر (راجع ما قلنا آنفا عن هيكل الادراك و مضمونه) ، و كل العلاقات يمكن ان تقاس اذا اسعفها نبوغ الباحثين ، فوجد لها معيارا يقيس التساوى بين وحداتها ، انه لاغرابة ان تتقدم العلوم الطبيعية بخطوات الجبابرة و تظل العلوم الانسانية راكدة او كالراكدة لان الامر فيها لايزال « كلاما في كلام» و لا سبيل هناك الى تائيد ما يقوله « المتكلم» من هؤلاء الا « بكلام » آخر . » (١)

لابدلنا من ان ننظر في العبارات السالفة بدقة و امعان لكى نعرف قيمة المنطق الوضعى في المعارف ، وهل له دعوى حصر السبيل الى معرفة الكون فيه ام لا ؟

(١) المنطق الوضعى ص٤٥٢و٤٥٣و٤٥٤ .

(١) قال ان تحول الكيف الى كم في التفكير العلمى قد يكون يسيراً في العلوم الطبيعية ، وما اسلفه في صفحة ٤٤٨ : ان من الظواهر الخارجية كالصوت واللون والحرارة و ماالیها لايمكن قيام البحث العلمى عليها الا بالقياس الكمى ، فمعنى ذلك انه لا يمكن قيام البحث العلمى عليها كيفيا لا ان معرفة الكيفية بملاحظة تبدلها الى الكم تكون ميسورة لتلك الظواهر وعبارته هناك ان الصوت واللون والحرارة و ماالیها ، اشياء ندركها بحواسنا ادراكا كيفيا ، فنعرف مثلا ان هذا اللون يختلف عن ذلك اللون من الوان الطيف بمجرد النظر ، لكن قيام البحث العلمي على هذه الاشياء ـ و غيرها ـ محال بغير طريقة القياس الكمى . » فمع قطع النظر عن هذا التهافت ، لماذا لايخضع ما نراه بحواسنا كيفيا على التحليل الوضعى فانه امر مشاهد بالعيان لابد من ان يعالجه المنطق الوضعى على ما يشاهد محسوسا و ان كان البحث عن عوامله الاولية و التحليلية يحتاج الى استخدام الكميات .

وليعلم ان تطور الكم الى الكيف و الكيف الى الكم من الكلمات التى تستخدم احيانا لاعطاء الموضوع صورة علمية ظاهرية ، وقد استعملوه في حقيقة الحياة ايضا ، وقالوا انه ليست في ظاهرة الحياة اية عويصة بل انها من قبيل تطور الكم الى الكيف و لكن لم ير لهذه القاعدة تفسير علمي يقبله المنطق الوضعى ، ان الكيفيات لابد من ان تفسر علميا كالكميات ، والّاتكرار القاعدة كتكرار الفاظ جوفاء تملاء الصفحات بلامعانى موضوعة وانه كالابار العميقة التى حفروها لاخفاء الاسئلة العلمية التى تتوجه الينا .

افهل توجه الى العقول ان الكميات باسرها يمكن ان تتبدل الى الكيفيات ام ليس كذلك ؟

فعلى الثانى ما العلة في تبدل بعض الكميات الى الكيفيات دون الاخر ؟

او ان الكم لايستحيل الى الكيف اصلا كما هو مقتضى تحقيق النظر في حقيقتهما

الخارجية فان الكم هو الامتداد او المقدار الذى ينتزع من ملاحظة شيء ذى نقاط متصلة او منفصلة فيقال كمّ الجسم اى صورته التي ينتزع منها ما يمكن ان يعده عاد ، فليس هو امراً جوهرياً باقياً بالاللتغير والتحول . افهل يمكن ان يكون كون النواة على وزن او امتداد مخصوص هو العلة للعروق والساق واغصان الشجر ، اوان العلة هى نفس النواة المتشكلة من اجزائها المخصوصة ، الا ان تبدل الجسم الى الصغير و الكبير والمساوى هو الذى يوجب تبدل الكم بالتبع كما يتبدل تحيزه الصغير الى الكبير او بالعكس ، فما يكون متغيرا وعاملا للتغير هو المادة المعروضة للمقدار ، فان كان في الكم المتبدل شيئا جوهريا ظهر في ظاهرة الكيف فالمتبدل هو ذلك الشيء الجوهرى و بالعكس فان كان في الكيف المتبدل الى كم فهو شيء جوهرى اظهر مقداره الملازم بمعونة سائر العوامل .

(٢) مثّل الكاتب بامور لاتقبل القياس الكمي كالديمقراطية والدولة والشعور والارادة والخير والواجب والجمال ولعله ظهر اخيراً :

انما عالج به الموضوعات المذكورة في مقدمة الكتاب بقوله : «فلانه علامة تدل على وجودها اكثر منه عاملا من عوامل ايجادها» ليس معالجة منطقية وضعية ، فلم يظهر من الكاتب في المقام اية نظرية ، بل قال ان المفكرين في موضوع مناهج البحث ليسوا على رأي واحد ، والمتحصل من هذا ان هذه الموضوعات لم تمتثل او امر منطقنا الوضعى ، لانه لامعنى لاختلاف الآراء في موضوع منطقى وضعى ككون الأربعة نتيجة اضافة اثنين الى اثنين آخرين .

٣ ـ ان تميز العلوم الانسانية عن العلوم الطبيعية لا ينحصر في عنصر فريد وهو الارادة ، بل انها احدى الظواهر التي لاتسانخ الحقائق والظواهر الفيزياوية ، وان الاختيار الذي يوجد بعد الارادة و يصدر الفعل عقيبه من الفاعل اشد غموضاً من نفس الارادة ، لان الارادة ان فسرناها بالشوق الحاصل من عللها الموجبة لها لاتتميز عن الظواهر الفزياوية

كثيراً ، على ان الارادة لاتختص بالانسان فان انواع الحيوانات تحس ما يلائمها وتريده فتتحرك نحوه ، وانما الاختيار هو الذي خاصة عجيبة للانسان حيث يؤدى تحققه كما هو كذلك الى الغاء قانون السببية الضرورية حيث ان الانسان يمكن ان يختار شيئاً بلا انتهاء عامله الى درجة العلة الكاملة حتى يكون الفعل ضرورى الصدور ، و من هذا القبيل ادراك الانسان نفسه المسمى بالعلم الحضورى ، وهذه ظاهرة لايعادلها شيء من الطبيعة ، و كذلك تجسيم غير الواقع وجعله واقعا ورفض الواقع وجعله غير واقع ، بل ربما يتاكد الامر في التجسيم فيفعل من الاثر ما يزيد على نفس الواقع أو غير الواقع ، ان فردا فقيراً يتخيل انه لوكان غنيا لفعل كذا ثم يحسب نفسه غنيا فيؤكد التجسيم فيكون غنيا في نفسه و هذا هو الجذر الاول لتلقين النفس على الواقع مع انه غير واقع ، ومسئلة الحافظة لاتزال كلاما في كلام .... كعشرات من امثال هذه الخواص ، والقول بانها لاتسانخ النواميس الطبيعية ليس من مميزات اللاطبيعيين فاى عالم طبيعى سلوكى قدر على اخضاع هذه الظواهر على مختبره الطبيعي .

٤ ـ و بعد ما اعترف الكاتب بان العلوم الانسانية لا يمكن تفسيرها بالقياسات الوضعية اراح نفسه بانا ـ : « لسنا في هذا الكتاب بعلماء في النفس او الاجتماع اوغيرها من شئون الانسان حتى نقول ان ما يقولونه صواب اوخطاء ، فهم أدري بعلومهم ، ولا ادرى و لعل غيري يدري ؛ انه بعد ما تسلم بخروج الانسان عن دائرة منظار المنطق الوضعى و تصريحه بان اخضاع شئونه للقياسات الكمية محال فكيف انكر في المقام كونه عالم نفس اواجتماع فان الحكم بالاستحالة فرع تصور موضوعه تصوراً وافيا به ،

ثم ناقض نفسه ثانيا بان القضية التي لاتخضع للتحقيق بالمشاهدة و اجراء التجارب لابد من ان تحذف من قائمة العلوم حذفا مع انه اعتبر للانسانية علوماً ؛ فلو فرضنا انه لم يعتبر للانسان علم فهل هو الا مكابرة محضة و اغفال للنفس عن جميع العلوم الانسانية الفردية والاجتماعية ، والمشكلة الهامة التي تهدم اسس المنطق الوضعى انه

كيف يفسر المادة الخارجية الموضوعة بوضوح وجلاء مع ان العقل وغيره من الظواهر الانسانية ايضاً جزء من المادة الموضوعة عندهم ومازال الامر فيها ايضا كلاماً في كلام .

والقول الحق في بحثنا هذا ان نعترف في كل شيء بقيمته الواقعية ونحن لانخالف المنطق الوضعي وانه من وسائل معرفة الكون البتة ، الا انه لابد ان لايتجاوز عن دائرته المحدودة وان لاينكر شيئاً بمجرد عدم خضوع حقيقة لمختبره فان ذلك عجز يمكن ان يسلب ثقة المتفكرين به .

« لابدوان تكون ملاحظة الطبيعة مستمرة ، كما ان التفكير و التجربة لابدوان تكون دقيقة و يندر اجتماع . هذه الامور في مورد واحد .

ولهذه الجهة يلزم ان يحتاط العالم في اقدامه و يكون استنتاجه عقلانيا حازما . هناك موضوعات لاندري فيها الا احتمالات قلت او كثرت من دون ان تكون واقعيات . و فوق ذلك كله ان نجتنب عن الاحكام التي يصدرها العقل وهي مشحونة بالاشتباهات .

وان حقيقة الفلسفة العقلانية تتكاء على احتمالات (في الحقيقة) و تسرع في حكمها وتتجرى فيه و تقول لايمكن تجزئة النور .

ولكن التجربة الواقعية تسمع كلامها وتسكت قرونا ، ثم تصنع آلة التجزئة فاذا النور يتجزء ، وتقول التجربة بل يمكن تجزئته . »

دني ديدرو (٤٥)

وأما **ديدرو** المعترف بالعبارة السابقة قد ترك الاحتياط والحزم في الحكم و سلك سبيل المتفكرين البدائيين و حمل على المفاهيم العالية و منها الاديان باشد العنف ، وقد اضحك المحققين باستدلاله على دعاويه كما سنبحث عنه .

---

(٤٥) فلاسفه بزرك (الفلاسفة الكبار) اندريه كريسون ض ٣٤ و ٣٥ من الترجمة الفارسية .

« يخيل للناس ان الافق المحيط بهم نهاية العالم . كل نظرية جديدة تقنعهم و تخمد حسهم الفاحص الفعال ، وهم يخالفون السير العادى للافكار ، وعندهم جرئة المخترعين ومقلبى العلم تعدّ من الجرائم ، ويتوهمون ان الانسان لابد ان لايزال من حالته التي عليها ولا يتفاوت عندهم العصر الحجري و عصر بناء الدور و قرون السكك الحديدية و غيرها من الفتوح العقلية ، هؤلاء يحسنون الظن بوراثتهم من الاباء والاجداد وهم قاعدون مستريحون ولا يجدون من نفسهم استحقاق التصديق بما لايعلمون ، ولا يخطر ببالهم انهم لا يعلمون شيئاً ولا يدرون خلال كل معلوم مجهول على حدة و يكتفون بتغيير الالفاظ والعبارات .

لما ذا يسقط الحجر على الأرض ؟ الجواب انه نتيجة جاذبيتها ، ومثل هذا الجواب الساذج يقضى آمالهم المقصودة من الفحص والتفتيش وفي هذه الحالة يزعمون أنهم عرفوا ، ويسرهم النقوش الكلاسيكية كماكان يسرهم نقوش «موليير » .

لومير (٤٦)

« قد قامت كلمة القوة مقام المادة . ولا نعلم هل تقوم الروح مقام القوة ام لا ؟ هذه المسائل المحيرة بعد من الاسرار المستقبلة » .

فيلوبون (٤٧)

من المظنون ان المقصود بالقوة ليس مفهومه الفلسفى المقابل للمادة الفلسفية ، بل المراد به الطاقة الفيزياوية اوالكهرباء الذي يبعدان عن خواص المادة وهذا مما لا شك فيه فان المادة بمعناها الذى كانت تشغل الافكار على أنها الواقعة خارجاً قد عادت لاعين لها ولا اثر يعنى انه صار معروضاً للتشكيك بل للجزم بعدمه خارجاً بالنظرية الفلسفية والفيزياوية معاً .

« كلما ازددنا علما تفتحت امامنا افاق . . . . فما اقل ما نعلمه . . . و ما أكثر المجهول

(٤٩) المضمون على اطلال المذهب المادى ص٥ ج٢ .
(٤٧) المصدر ص ٦٠ ج٢ .

الذي لم نتوصل الى معرفته بعد . »

سير همفري دايفي (٤٨)

ومع الأسف ان دايفي لم يعرف المنطق الوضعى حتى تطمئن نفسه و تقنع بعدة مسائل محدودة على ما يدعيه انصار المنطق الوضعى .

« من المسائل ماتلقاه العلوم منذالخطوةالاولى ويجب عليها ان تحله .

و منها ما يجب عليها ان تغفلها باعتبار انها عوائق لا ادرية مهارتها اكبر من صدقها . (فمهارة اللاادرية فيها اكبر من صدقها)

ان العلوم يستند كل واحد منها بالضرورة الى واقعيات تقبلها من غيربحث . فان لم يوجد هذا الاعتقاد الضمنى والفطرى لايمكن ان يقام للعلم بناء لانه يعوزه الاساس الذي يقوم عليه . اذاً يحسن علم الطبيعة صنعا اذا هواحتقر تلك الصنوف من الانكار الصلف السخيف واتخذ طريقة الهندسة التي لاتناقش الاالمسائل الهندسية البحتة . »

بارتلمى سانتهيلر (٤٩)

قوله : ان العلوم يستند كل واحد منها بالضرورة الى واقعيات تقبلها من غيربحث ، هذه الواقعيات ليست على نحو واحد ، فقسم منها مبادىء العلم يبحث عنها على انها قياسات لمسائل العلم بلا احتياج الى ان يكون من نفس العلم ككون المقدار قابلا للتجزئة المأخوذة من العلم الرياضي اومن الفلسفة المستعمل في الفيزياء على انه واقع لايقبل المناقشة فهذاالقسم ليس من قبيل واقع لايقبل البحث عنه في غيرالعلم الذي يستعمل فيه . وقسم ثان لايمكن البرهنة عليه ككون الشيء هو هووليس غيره فان كون A هو A و ليس B مما يتسلم الكل بلابحث عنه بل يكون مغفولا عنه في كثيرمن الأحيان ، اوان العقل مثلاهو مميز الصحيح عن

(٤٨) قصة العناصر ص ٦ .
(٤٩) مقدمة ترجمة علم الطبيعة لارسطو بارتلمى سانتهيلر ص ١٢و١٣ .

الباطل فلا يخطر ببال احد انه اين نشأ وصف الفارقية المذكورة للعقل هل من العقل نفسه فهذا اول المستحيلات اوانه لابد من ان نسلم به بلا طلب دليل فان قيل ان الحاكم هوالوجدان فيعود السؤال بعينه .

«الانسان في روابطه بالعالم ليس الا سائراً بسيطا يقنع بظواهر الاشياء .»

اميل بوترو (٥٠)

لا يقصد **بوترو** بقوله : يقنع بظواهر الاشياء انه لايبحث عن ورائها بل المراد انه يعجز عن فحص ماوراء الظواهر ، ولاينافيه ان يعترف بوترو بان الانسان مع كونه سائرا بسيطا يعشق معرفة الواقع المطلق ايضا .

«يجب على الانسان مع تعظيمه للعلوم الجديدة ان يعلم ان العلوم ناقصة بعد ، (وفي صفحة ٨ من كتاب الظواهر النفسية) : ان نقص حواسنا بمرتبة تفر معرفة حقيقة الوجود من ادراكها فلوسئلنا فلاحاً مصريا وبدويا روسيا اوبربريا لرأينا ان معارفه الطبيعية لا تزيد على عشر ما يعرفه احد التلامذة المبتدين . ويتضح لى ان علماء هذاالعصر في مقابل علماء القرون المستقبلة كقروى بالنسبة الى استاد جامعة فرنسا . »

شارل ريشه (٥١)

فليعلم ان من يعرف حقيقة العلم ونتائجه يدرى ان وظيفة العلم لاتزيد على تفسير ما نشاهده من المفاهيم و القضايا المحدودة و انما الانسان هو الذي يغامر لجج الاسرار الغامضة رجاء وصولها ، فان قوة السيطرة على الواقع المرتبط الكامنة في طبيعة الانسان هى التي ترفع الحدود عن معلوماته المحدودة ، وانما قلنا ذلك لنشرك جميع المكاتيب الفلسفية في دعوينا حيث ان منها مالايقبل النقص في العلم ولايؤمن بامكان الخطاء في الحواس بملاحظة

(٥٠) ض عن على اطلال المذهب المادى ص٦٥ ج ١ نقلاعن امكان قوانين الطبيعة اميل بوترو .
(٥١) الظواهر النفسية شارل ريشه ض عن على اطلال المذهب المادى ص ١٣٠و١٣١ .

العوامل المؤثرة فيها فان رؤية الجسم العظيم اصغر مما هو الواقع اذا كانت المسافة بعيدة ليست نتيجة نقص في الحواس وانما العوامل المحيطة بالعين من كيفية انبساط النور وغيرها هى التي توجد هذه الظاهرة .

ومن هذا القبيل اغلب مايدعى من اخطاء الحواس فانهم يتركون جانب العوامل في الظاهرة المفروضة ويتخيلون انها من ناحية اشتباه الحواس .

و من ذلك يعلم جهة اشتباه **ريشه** في بيان نقص الحواس حيث قال : ان حقيقة الوجود تفر من ادراك الحواس وهو الواقع الذي يسعى الأفكار ورائه .

فان **ريشه** لم يحقق حقيقة الحواس التي لا تعرفنا الا مفاهيم و قضايا محدودة وحاصل ما ذكرناه ان ما افاده ريشه من نقص الحواس و ابتعاد حقيقة الوجود منها يصح من جهة و لايصح من جهة اخرى اما جهة الصحة فان الحواس حينما يدرك شيئا يحسب انه الواقع فحسب ولا يحتمل ان يكون قد ادرك جهة من جهاته التي تباشر الحاسة فقط ، واما الواقع المطلق فليس لها دعوى الاصابة القطعية ، واما الجهة التي لاتصح نظرية **ريشه** فيها هو زعمه بان الحواس يمكن ان تخطأ في الحكم ، ويظهر خطاء ريشه في هذه الجهة بما ذكرناه من ضرورة لحاظ العوامل المحيطة بها . فعليه لو احس البصر الشجر من بعيد كاحساسه من قريب في الطول مثلا لكان مخطئاً لان قانون سعة دائرة النور في رؤية الاجسام ناموس فيزياوي ، نعم ليس للمتفكر ان يحد الواقع فيما يحده حواسه .

«نحن الرياضيون انما نعمل للفلسفة والفيزياء . »

هانرى بوانكاريه (١ـ٥٢)

(١ـ٥٢) قيمة العلم والعبارة مكتوبة على صفحة الجلد من الترجمة التركية (علمون قيمتى) هانرى بوانكاريه .

ان هذا الرياضي الكبير الذي يعد ممن عرف حقيقة العلم والفلسفة ، قد عرف ان نتائج العلم المحدودة تقع مقدمات للفلسفة بعد ماالغى حدوده النسبية لامحالة ، وتوضيحه ما اشرنا إليه سابقا من ان العلوم انما تقصد ارتباط حادثة باخرى وتكشف عن عواملها المباشرة فحسب واما ان الظاهرة المخصوصة لما ذا وقعت كذلك ولم تقع على غير هذه الصورة كما نبه عليه كانت فيما سبق فلا يتكفله العلم و انما الفلسفة هى التي تدعى تعليل الحادثات ثم ان نسبة الرياضة الى الفيزيا ، كنسبة الفيزياء الى الفلسفة تقريبا .

«الحقيقة العلمية عند المشاهد السطحي يبعد عن كل شك و ترديد و يخيل له ان المنطق لايقبل اى غموض و ترديد وان اشتباه العلماء انما هو في استعمال تلك القواعد و تطبيقها على غير موردها .

و كذلك القواعد الرياضية في نظر العامى تشتق من قضايا لا تقبل التشكيك .

وهكذا الحقائق عنده بمرتبة من اليقين كما يلزمنا اتباعها كذلك يجب على الطبيعة نفسها الانقياد لها ، وان في امكان هذه القوانين التجربية تعليم جميع الزوايا المجهولة للعالم الا ان العلماء لما تاملوا هنيهة عرفوا ان هذه القواعد الرياضية و التجربية عاجزة عن مثل هذا التعليم ولا يمكن الاكتفاء بها ، وكانوا يخاطبون انفسهم :

هل تكفى هذه الكليات والاصول لجميع معارفنا او ان نفخة واحدة تكفى لان تغير الاصول كلها .

وان من يشك اويلحد بهذه الاصول لا يفكر الاسطحيا ، ولما كان الشك و الالحاد لايفتقران الى الاستدلال فيسر نفسه بهما . »

هانرى بوانكاريه (٢-٥٢)

و في الحقيقة ان عشاق العلم بمعناه المصطلح عليه اشد ايمانا بالمفاهيم العلمية

(٢-٥٢) العلم والفرض هنرى بوانكاريه ض . على اطلال المذهب المادى ص ١٣٤و١٣٥ ج١

المعتادة في كل عصر من الفيلسوف الآمن بقضاياه المطلقة المستندة الى نتائج العلوم ولا يطلقون انفسهم حتى يعرفوا المشاهدة الخارجية ، وهم الذين يغمضون الطرف عن رغبة الأنسان في كل عصر في اكتشاف المطلق من المفاهيم والمسائل .

وكما قال **بوانكاريه** ان اقناع النفس كذلك من خواص المتفكرين البدائيين ، حيث ان اسهل شيء عندهم هو الجزم في الأثبات والنفى الذي يشبه الجزم الذي يحصل للأطفال في كل آن ولا يهتمون بالمناقضة التي يقعون فيها من جهة سرعة اجابتهم عن الحوادث العارضة ، ولجملة **بوانكاريه** الأخيرة وهي قوله : (وان من يشك اويلحد بهذه الاصول لا يفكر الاسطحيا ، ولان الشك والالحاد لا يفتقران الى الاستدلال فييسر نفسه بهما) ، من القيمة ما يجعلها في اعلى مراتب المعرفة ، ولتوضيحها نحتاج الى بسط يناسب الموضوع .

١ — ان بوانكاريه ليس عالما دينيا و لا فيلسوفا متافيزيقيا كي يتخيل اصحاب المنطق الوضعي ان ما ذكره مقتضى الدفاع عن مبدئه الديني اوعن مطلقه العالي في الفلسفة بل هو من اكبر علماء الرياضة في قرون العلم على الأطلاق ، فمن يؤمن بفكرة هؤلاء الا فذاذ الذين خلقوا الحضارة لنا في مختبراتهم فليتأمل في جملته التي ذكرناها ليرى ان العالم نفسه لا يعتقد بالعلم فوق ما يدل عليه العلم دلالة صريحة ويرى انه وسيلة غير كافية لمعارفنا التي نسعى ورائها مع احتمال تطور ما قطعنا بصدقه الى ما نقطع بكذبه في الايام القادمة . اولم تكن هيئة بطلميوس مقطوعا بها قرونا متوالية ؟ اولم تكن فلسفة افلاطون الاشراقي وارسطو المشائي وزينو الرواقي معرفة منحصرة في كثير من الأجيال ، فلماذا لا نحتمل ان الأصول المقطوع بها اليوم ستنقلب يوما آخر فتكون هباء منثورا .

٢ — لم يدلنا التاريخ الانساني على عاقل يستند في الحاده اوشكه الى الاصول العلمية الثابتة ، افهل استند في انكار المبدء الأعلى او الخاود الى قانون رياضى او فيزياوى دل الانسان المتفكر على ان الله ليس بموجود ، والروح فانية بفناء الجسد ، وانما الذي يستند

اليه الملحد هو المناقشة في ادلة المثبتين فغاية ما يمكن له ان لا يقبل ادلة المثبتين لا ان ينكر مالم يفهمه بتاتا وهو الذي يحكم به المنطق الوضعي ، لان ماوقع من الملحد وضعيا ليس الا انكار اجراء قانون السببية في مجموع الكون مثلاً .

وهل اثبت ان المصادفة ممكنة ؟

وهل فرغ عن مطالعة مجموعة الكون ولم يرشيئا يدعى في لغة الدين بالله ؟

فانك حامي المنطق الوضعي تعترف بان العلم قد اخفقت في الظواهر الانسانية وما زال العلم فيها كلاما في كلام ، فبما ذاعرفت الروح وعلمت ان اسناد الخلود اليها من قبيل اسناد كلمة جوفاء خالية عن المعنى الى اختها واما الشك فهو ايضا شبه مرض فكرى يتبلى به بعض الناس وما اشبه حالهم بالجنون الادوارى على حد تعبير وولتير حيث انهم يصدقون قانون السببية بكل جزم ويقين في جميع انحاء الكون صغيرا كان او كبيراً ففى هذه الحالة يتفكرون بمقتضى العقل السليم والمنطق والرياضة واذا سألت عنهم : فاذن ما هو السبب الأول للكون ؟ فيجيبك لاادرى هل له سبب ام لا ؟

فيقال له : اماكان كل قطعة من الكون معلولا يحتاج الى سبب وعلة ؟ يجيبك نعم ، ثم تسئل عنه اوليس حكم الكل يتبع الجزء في غير الكميات ؟ يجيبك نعم فان قولنا كل جزء من اجزاء هذا الماء حار ينتج ان مجموع الماء حارٌ بل عدّ القضية الثانية مستقلة مسامحة جداً فان قولنا كل جزء من هذا الجسم كذا وقولنا فكله كذا عبارتان تكشفان عن معنى واحد وكذلك اذاكان كل جزء من هذا الماء يغلي فغليان مجموعه امر منطقى رياضى ، فقل له اذن ما معنى ان تشك في افتقار مجموع الكون الى مبدء اعلى مع مشاهدة ان كل جزء منه يحتاج الى علة ، فظهر مقصود بوانكارية من ان الاصول العلمية لاتقتضى شيئا من الشك والالحاد ، بل على عكس منه لوكانت الاصول العلمية منظوراً فيها بمنظار العلم لا بمنظار

العقيدة التى حصّلها الانسان من اموراخرلادت الي الجزم بوجود المبدء الا على و غيره من الحقائق العالية .

هذا هو الذى يقتضيه العلم فما نشاهده احيانا من بعض الكتاب يميلون الى الشخصيات البارزة في اقاويلهم بلاتحقيق في نفس ماقالوه و يقنعون انفسهم بعدة اصطلاحات ادبية فلايقدرون على تغيير الواقع و الحقيقة علمية كانت او فلسفية اودينية ، ومما يجلب النظر في بحثنا الحاضر ماقاله احدالكتاب في مصرظانا بانه اوصل العلم الى نصابه ، وجاء في عبارته :

« والنقطة الهامة التي نريد ابرازها هنا ، هى ان الفروض المطلقة لايسأل عنها ، لا لاننا نحاول السئوال فلانجد الجواب ، بل لانه تناقض منطقى ان نقول عن القول انه افتراض مطلق ، ثم نظن في الوقت نفسه انه قابل للتعليل بماهوا عم منه واشمل ؛ ومما هو جدير بالذكر في هذ الصدد ان الناس يثير منهم الغيظ الشديد ان تسألهم اي سئوال عن فروضهم المطلقة ؛ فمثلا هنالك فرض مطلق تبتنى عليه احكام كثيرة و هو افتراض اسبقية الله على مخلوقاته ، فهاهنا لوسألت : و كيف عرفت ان الله غيرمسبوق بشيء آخر ، غضب منك المسئول لانه يحس ان سئوالك غيرذى موضوع ، اذهو منصب على مالايحتمل السئوال ، وهو لايحتمل السئوال لانه فرض مطلق بالنسبة اليه .»[1]

لابد من ان نحلل هذا الكلام على الدعاوى التي يتضمنها اولا ثم نذكر مافيها من صحة و بطلان .

١ـ ان الفروض المطلقة لايسأل عنها لانه تناقض منطقى .

٢ـ ان السئوال عن الفروض المطلقة يثير الغيظ الشديد لبعض الناس .

٣ـ افتراض اسبقية الله من هذاالقبيل ، و كل هذه الدعاوى يحتاج الى تامل ازيد مما يعتاده كتّاب عصرنا من اطلاق الدعاوى بلا ملاحظة جوانبها ، اما الدعوى الاولى التي

(١) خرافة المتافيزيفا ص٤٠

تبدوفي نظرالكاتب اهم موضوع اهتدى اليه مطرودة من اصلها بوجوه ثلثة :

الاول ـ ان جميع المطلقات ليس من قبيل الفروض الذوقية غيرالمبتنية على التعليل فكلحقيقة بالنسبة الى ماتحتها مطلقة فقولنا : كل جسم قابل للابعاد قانون مطلق يعم جميع الاجسام مع اندقانونعلميوليسبشيء من الفرض بحسبالمنطق وهوماالايمنع عنخلاف المفروض ، وجميع الاصول الرياضية مطلقة بالنسبةالى الطبيعة الخارجية كقولك كلالدوائر اذاضرب مجذور شعاعها فيالعدد الثابت يعيّن كمية سطحها ، و ان العلم يعالج بمثل تلك القوانين موضوعاتها الجزئية بلاتوقف و حيرة ، ويمكنان يعترضعلينا الكاتب بانالموجود في الخارج ليس الا جزئيات متشخصة وليس لتلك المطلقات واقعية خارجية اصلا ، ونجيب عن هذاالاعتراض ان موضوع البحث هوالعلم في مقابلالفرض ، و القوانين المذكورة علمية مطلقةوليست فروضا لميؤيدها جميع مواردها ، و ان توهم ان القوانين انما هى طرق لمعرفة الجزئيات وليس لها واقع ، قلناان المنطق الوضعى ايضا ان صح في جميع المعارففليسالا طريقا للمعارف وليس له واقع في الخارج اصلا و ان اجاب انه من اسباب العلم اجبناان المطلقات ايضاً اسباب للعلم كما عرفته منالاراء الماضية

الثانى : ان من القوانين العلمية التى خلقت لناالحضارة (و انما قلنا ذلك لانمدار صحة الحقيقة و بطلانها عندالكاتب هوامكان استخدامها في الحضارة التي خلقت لنا كلما نريده من الوسيلة الى الوصول بجميع انحـاء الشهوة و السبعية و حررتنا بحمدالله عن المبادى العالية الانسانية بحيث لمبيق في المائة عشرونفرداً يعتدل فيظواهرها الروحية . . و امتلاء المستشفيات من المرضى المصابين باختلال الاعصاب و غيرهم من المتمتعين بالحضارة التي لم يخلقها لنا إلّا حوادث غير مترقبة و عشقها الانسان لالانّـه يحتاج اليها بل لان في كل جديد لذة لانه جديدفقط)

هوارتباط ما بالعرض الى مابالذات ومعنى ذلك بحيث لايكون الفاظاً جوفاء .

انك اذارأيت نهر ايجرى فيه الماء تقول بلافصل ان لهذالماء منبعايخرج منه ويجرى في النهر ، و ذلك لانك تدرى انه من المستحيل ان يخلق التراب ماء من نفسه كما ان الفضاء لايخلق مطرا من قبله بل المطر انما يستند الى سحابة في الجو وهي تتبدل الى قطرات الماء تحت شرائط موثرة فيه .

و كذلك اذا رأيت نوراً يدخل من باب مكتبتك فلاتزعم انه شيء بدائي ليس ورائه اي جسم نيّر ؛ بل تجزم بان هناك شيء يستند النور اليه ، لااظن احداً يشك في هذا الناموس الكلي فحينئذ لوسمينا ذلك المستند اليه الحادث : مطلقا ، لما خرجنا من دائـرة المنطق الوضعي ، ولايضرك اختلاف الاسماء اذا اشار كل واحد منها جميعا الى حقيقة واحدة ، و ذلك المستند اليه الحادث حقيقة موضوعية عملية لاتسمّى في العلوم بالفرض على ماسياتي .

فماجعله ديكارت و غيره من الغربيين من عدة حقائق صادقة مبتنية على القانون المذكور في محله جداً كقول ديكارت ان فكرة الواجب اجدها في نفسي لامحالة و النفس الانسانية بمقتضى حقيقتها المحدودة لاتوجب تلك الفكرة فلابد من كون ملقّن هذه الفكرة اعظم من هذه الموجودات المحدودة ومن جملتها نفسي و كقول الاخر : ان احساس التكليف ممالا ارى لنفسي فيه دخلا لان النفس الانسانية لاتزال تحكم بجلب النفع و دفع الضرر و يجعل غيرهما في سبيل التضحية للوصول اليهما فلا بدان يعلل هذا الاحساس بعلة خارجة عنهما .

وان اراد الكاتب بقوله الفروض المطلقة كذا تصرفا في اللغة العربية بلا نظر منه في المعنى فلانخالفه .

الثالث لايختص السؤال عن المطلق بتأديته الى التناقض كما يأتي وان المطلق في هذه المسئلة على قسمين الاول المطلق الذي يكون مادون الواجب كقولنا : المنطق الوضعي هو سبيل العلم بالمعارف الخارجية مطلقا اوان العقل هو الحاكم المطلق بتشخيص الحق و الباطل فالسؤال عن كونهما كذلك لغو ، لالانه ينجر الى التناقض بل لان المطلق الاول عند معتقده

والثاني عند قاطبة المتفكرين من الأوليات التي لاتمكن البرهنة عليها الا بما هو اخفى منها ، فان اى دليل فرضته على صحة المنطق الوضعى فهو مصادرة صرفة وانكان من غير القوانين المنطقية الوضعية فهو اما مردود لانه لايعدو عن ان يكون كلمات جوفاء لامعنى لها واما انه بديهى لايحتاج الى برهنة اصلا . واماالدليل على كون العقل حاكما مطلقا اما هو الوجدان فهو بديهى لايقبل التعليل واما انه بنفس العقل فهومصادرة محضة ، فعدم امكان تعليل هذا القسممنالمطلق ليس من جهة التناقضالّا على معنى لميخطر ببال الكاتب لانه من اعمق المسائل التي تفر من ادراككتابنا المعاصرين و لعلنا نعود اليه في مبحث آخر .

القسم الثاني المطلق الاعلى فسنبحث عنه في تحليل الدعوى الثالثة للكاتب .

واما الدعوى الثانية وهى ان السؤال عن الفروض المطلقة يثير الغيظ الشديد ، و هذا الدعوى بنفسهامما يثير الضحك للمتفكرين ، فانها لم تقرر الا لأثارة الغيظ ، فان العالم الملتفت الى معارفه اذا اتضح له بطلان شيء منها لا تاخذه حمية ولا لومة لائم ، بل على عكس منه لوتوجه الى اشتباهه لسر به سرور الطالب عندوصوله الى مقصده ، وانكان المسئول ممن اعتنق حقيقة وسلمبهالانها عقيدة اخذها قلبه فهذا لايختص بالفروض المطلقة بل كل عقيدة كذلك كما ان الكاتب المحترم يؤمن بالمنطق الوضعى ويتخذه عقيدة فمن هاجمه لأن يبطله وانكانت وسيلته في ذلك نفس المنطق الوضعى لاثار الغيظ في كاتبنا العالم ، و يخاطب السائلبانه جاهل يمشى حذو متفكرى القرون الوسطى .

واما الدعوى الثالثة فمما يثير الحيرة و يوجب سلب الثقة بما ينقل في المعارف و الحقائق عنالكتاب المتأخرين ، فانهم لايتعبون انفسهم في سبيل تحصيل المعارف حتى يميزوها ويشخصو المقالات التي ينسبونهالاهل المعارف ، وذلك لان هناك عده اسئلة يمكن توجيهها الى المبدء الأعلى كنسبة الصفات الى ذاته الأقدس فيقال لمكان الله عالماً ، مريداً

حياً ، قادراً وما اليها من الصفات و يعلل بان الجاهل لا يمكنه خلق النظام و بان الجبر ينافي وجوبه الذاتي وينقصه عن الكمال والعاجز يعجز عن تكوين الكون . . . . وغيرها.

ولكن هناك اسئلة اخرى لا نتوجه اليها اصلا لا لانه تودى الى التناقض بل لانها من اللغو والخلف اولا وان ادى الى التناقض عند التحليل ثانيا شان جميع المستحيلات مثال ذلك :

انه ليس لنا ان نسئل عن علة المبدء الأعلى التي خلقته و منحت له الوجود لالانه يوجب التناقض بل لان السئوال عن العلة مورده المعلول . فما فيه التغير والتطور من الكون الى الفساد اوبالعكس يسئل عنه انه لماذا تغير من الفساد الى الكون او من الكون الى الفساد ومن القوة الى الفعل اوبالعكس واذا فرضنا حقيقة غير معلولة فلامعنى لتوجه مثل هذا السئوال اليها ، و على سبيل التوضيح نمثل لك بالاصول الرياضية فنقول : السئوال عن العلة التي جعلت الاربع نتيجة اثنين مضافين الى اثنين اخرين لغو محض لان السؤال عن العلة يلزم معلولية المورد وان المعلول كان غير ماعليه الان فصار كذلك اى لم يكن الاربعة نتيجة اضافة الاثنين الى اثنين اخرين فلما تطور وصار كذلك فما هو السبب فيه و كلنا يدري ان الأربعة نتيجة اثنين مضافين الى اثنين ، كان هناك معدود اولم يكن وسواء كان انسان ادرك هذا ام لم يكن بل الأربعة ليست الا صورة اجمالية لاثنين واثنين وليس شيئا آخر ، ومن ثم سميت المسائل الرياضية اشباه القضايا لاعينها لان القضية تحتاج الى موضوع و محمول يغاير كل منهما الاخر في المفهوم اقلا و من ذلك ايضا يستشكل في عدّ الحمل الاولى حملا حقيقيا كقولنا : الانسان انسان ، اوالحيوان حيوان ، و على اى حال و في امثال الاصول الرياضيّة والمحمولات الأولية لايسئل بـ « لم » لا لانه تناقض بل لان ثبوت الشى لنفسه ازل الاوائل في الادراكات فاذن السئوال عن علة وجود الله كالسؤال عن انسانية الانسان لايرجع الى محصل فان الله والوجود الخاص به كالانسان والبشر كلمتان تشيران الى معنى واحد ، ثم ان مما يوجب الحيرة قوله :

«ان الفروض المطلقة لايسأل عنها لانه تناقض منطقي» .

اليس المدار في صحة كل حقيقة و فساده هو ذلك كمااشرنااليه

فانه اي مستحيل فرضته في واقعة فهو من جهة انه يؤدي الى التناقض فاذا قلت مثلا ان الاربعة نتيجة اضافة اثنين الى اثنين فان شك احد في ذلك وقال : يمكن ان تكون الثلثة نتيجة الاضافة المذكورة فبماذا تستدل عليه ؟

اولست تقول ان مجموع الأربعة عدد ينحل الى وحدات اربع و الثلثة مركبة من وحدات تقل منها بواحد و كل اثنين يتالف من واحدين ، فاذا فرضنا ان الاربعة وحدات اربع و كل اثنين يتركب من واحدين فملاحظة اثنين مضافين الى اثنين اخرين عين لحاظ الاربع وكان الثلثة تنقص بواحدة من الأربع فافتراض الثلثة نتيجة اثنين مضافين الى اثنين يوجب ان تكون الاربع مساويا للثلاث مع انه كان ينقص الثلث عن الاربع بواحدة فآل الامر الى افتراض الواحد وعدمه في آن واحدوهو التناقض ، وبالجملة لايفرض في شيء مستحيلا الا و انه يؤدى الى التناقض كان هذا الشيء جزئيا خارجيا او مطلقا .

«اضف الى ذلك ان هناك سراًلا يستطيع العلم ان يهتكه ، وسيظل موضوعاللشعر الى الابد: اعني السر الميتافيزيقي وما من حاجة الى ان نضيف الى الغموض الذي يكتنف ابداًجوهر الاشياء غموضاجديداً كماتفعل الاديان والنظريات اللاهوتية ، ان العالم نفسه حين يصل الى هذا الحد لا يسعه الاان يتوقف وان يستسلم «لهدهدات ريح المجهول وروعة الجهل على حد تعبير **كلود برنار** لقد يبدد العلم الأسرار المصطنعة التي توجدها الأديان ، اذ تحاول ان تطبق رموزها على تفسير ظاهرات علمية محضة . ولن يأسف الشعر على تبديد هذه الاسرار المصطنعة . ولكن العلم لن يبددالسرّ المتيافيزيائى هذاالسر الذي لايشمل قوانين « غيرمعروفة » (معروفة)[1]

(١) فى النسخة المطبوعة : « غير معروفة » ولكنه يظهر بالتامل صحة احد امرين اما حذف النفى من كلمة لايشمل اوحذف غير من كلمة غير معروفة .

فحسب بل يشمل ايضا جوهر الاشياء الذي قد «لايمكن ان يعرف» . وحسبنا هذا السر حتى يعيش في الفن ، فوق الجمال المحض البسيط الشعور بالجمال . »

كلود برنار (٥٣) جان ماري جويو (٥٤)

الظاهر ان مقصود **جويو** من الشعر ليس معناه المصطلح عليه في الأدب بل يريد منه ان السر الميتافيزيائي لابد من ان يعلل بالاحساس والوجدان و الفطرة الصافية التى تعلل بها عشرات من الحقائق العلمية كالعاطفة والجمال والعدل والواجب وادراك « الانا » وما اليها من الامور التي نشاهدها موضوعية ولا نقدر على البرهنة عليه بقياسات طبيعية ، ولكن اطلاق القول في ذلك نحو افراط في حق الفيزيقا وتفريط في شان الميتافيزقا .

اليس وجود المبدء الأعلى نتيجة مقدمات علمية ؟

اليس التكليف مشهود انفسيا ؟ ولكن لقوله بعد ذلك : ومامن حاجة الى ان نضيف الى الغموض الذي يكتنف ابداً جوهر الاشياء غموضاً جديداً . » من الأهمية ما يظهر بالتامل فيه وهو ان هناك غموضا في جوهر الأشياء ندركه و نعجز عن معالجته و حلّ عقده وان العلم لم يقدر الى الآن على ان يكشف منه شيئاً وان نتيجة العلوم لا تتجاوز عن دائرة الحس و النسبية في حين ان الاجزاء الكونية مرتبطة باشد مما يتصور .

وهذا كلام خالقى الحضارة جميعا فتوجه اليه ايها الشرقي المقلد ، وممّا يجلب النظر ان الغموض الجديد لايتوجه الينا من ناحية الاديان ابداً وان مايجعله غامضاً هو اغترارنا بعدة اصول علمية وظواهر محسوسة حيث نطلب منها الاجابة عن كل مشكلة نواجهها ، فلو عرفنا قيمتها الحقيقية لما طلبنا منها اكثر مما يتاتي منها و يمكن ان يقال ان الاديان المجعولة هى التي تصنع ماينافض الاصول العلمية .

وهؤلاء الغربيون لايعرفون الاسلام الا بمايكتبه المسلم البعيد عن الاسلام والمعجب

(٥٣ و ٥٤) مسائل فلسفة الفن المعاصرة ص ١٠٢ جان مارى جويو

بما اكتشفه الغرب من ظواهر الطبيعة ، فاية حقيقة علمية عارضها الّدين الاسلامى فان اخبر الدين عن حقائق لم يجد العلم اليه سبيلا واضحا فليس له طردها ، بل غاية مايمكن له ان يقول : لا ادري ، لا ان كل مالا اعرفه لعدم احاطتى به فهو باطل لانه سوف يندم عليه كما ندم في الوف من الحقائق التي لم يعرفها فانكرها ثم اتسعت دائرة احاطته فاعترف بها واضحك العقول على دعواها الأولى .

فبما ذكرناه عرفت ان السر الميتافيزيائي الذى يخبر عنه الاديان الحقة لا يمكن للعلم ان يبدد اسراره لانه ليست بمصنوعة الأفكار المحدودة ، نعم ، نكرر القول بان الاديان المصنوعة هى التي تعارض العلم واين هى من دين الواقع الذي مازال يؤيده العلوم الحقيقية ويعلّم الانسان حقيقة الكون وعلله .

« تخيل ان الحقائق العلمية تختلف عن الحقائق العامة من الاشتباه المحض . الحقائق العلمية تختص بسعة النظر ودقته ، الا انها تختلف من الوجهة العلمية . ولكن لابد من ان لاننسى ان تحقيقات العلماء تتحدد في ظواهر الاشياء فحسب ، ولا تنفذ الى الحقائق وجواهرها ، ولا يمكن ان يعرفوا من حقيقة الطبيعة شيئاً .

ان العين الناظرة بالمنظار عين انسانية ، غاية الامر انها ترى اقوى وادق مما تراه العيون المعمولة ، و أما حقيقة ماتراه هى عين ما تراه العين الطبيعية .

ان العالم يكثر روابط الانسان بالطبيعة الخارجية ، و يستحيل ان يوجد تغييراما في تلك الروابط ، كما انه كيف وجدت تلك الروابط فليس من شان العالم ايضا .

طلب نتيجة اخلاقية من العلم اشتباه ممنوع .

وقد كنا الى ما قبل ثلثة قرون قاطعين بان ارضنا هذه مركز الخلقة ونقطة دائرتها واما اليوم فانا علمنا انها ليست الا كتلة منجمدة من الشمس .

هناك تحترق غازات في ابعد الكرات منا ، وايضاً نعلم ان نجوما توجد و اخرى تنعدم .

اي تأثير اوجدت هذه الاكتشافات في اخلاقنا ؛ هل زادت عاطفة الامهات لاولادهن عن السابق او نقصت ؟

وهل نحس بجمال النساء اليوم ازيد مما كنا نحسه امس ؟ **لا** ؛ لا ؛

ما اهمية كبر الأرض و صغرها لشان النفوس .

لا تبحثوا عنها فانها كبيرة با القدر اللازم . »

اناتول فرانس (٥٥-١)

تامل في الجمل التي تبين حقيقة العلم بصراحة ، تامل في قوله : ان العين الناظرة بالمنظار المكبر عين انسانية ، يعنى به انك لا تبدل الشيء الذي تشاهده في منظارك عن واقعه الذي كانت العين تراه ، فان الناظر من ورائه عين انسانية بل من المحتمل ان يكون المانع من المباشرة بالحقيقة شيئين : العين الانسانية والمنظار الذي جعل واسطة في الوصول الى الواقع ، وقوله : «ان العالم يكثر روابط الانسان بالطبيعة الخارجية » . قد سبق مثله عن كانت ايضا حيث قال :

ان التجربة توقظ العقل اكثر مما تقنعه فاكتشاف جزئى المادة قد اكثر روابطنا بالطبيعة يعنى انه قبل ما نعلم ان المادة تتشكل من جزء موجب وآخر سالب ما كنا نفهم ان الانسان يمكن ان يستشرف على المادة من وجهة الايجاب والسلب في اصغر الذرات الكونية ولكنا بعد ذلك في جهل من حقيقة المادة مع ان العقل قد تنبه على اشياء لم يكن يهتدي اليها من قبل ككون هذه الذريرات هل تخضع للقوانين الفيزياوية الميكانيكية الكلاسيكية ام لا ؟

(٥٥ - ١) حديقة ابيقور اناتول فرانس ص ٢٥ و ٢٦ من الترجمة الفارسية .

وهل نهاية مالابد من معرفته فيما يرجع الى المادة هذه الظواهر المشهودة ؟

وهل هى اجرام قد كان يخبرنا بها لوسيب و ذيمقراطيس و اخيراً دالتون و بعض الرياضيين ام انها امواج كما يعتقدة المتاخرون او انه ليس من اللازم ان تكون الذريرات اما هذا واما ذاك ؟

بل من الممكن ان تكون لحقيقة واحدة حالتان مختلفتان . كل هذه روابط ازدادت بين الا نسان والطبيعة .

«ان **آناتول** في حيرة ان جوانبه مملوءة بعلامة السؤال و لم يقدر على اجابة شيء منها . »

ارانى عن اناتول فرانس (٥٥-٢)

« انى نادم على ما كنت اجده سابقا ، فلو توجه انسان الى ما وصل اليه معارفنا اليوم لاستحال ان ينكر شيئاً بمجرد سماعه ــ راجع نظرية ابن سينا ــ نحن قد نسينا اليوم ماكان يعلمنا به **روجر بيكون** حينما ندعى انا حسيّون ونتكأ على التجربة والمشاهدة فقط . »

فاجو (٥٦)

ومن غفلة النفوس الانسانية الاختلاف في الاستنتاج من مقدمات متحدة ، مثال ذلك كان بعض القدماء يستدل بوجود الدائرة على ثبوت جزء لايتجزى حينماكان البعض الاخر يستدل بعين المقدمة (وجود الدائرة) على نفيه ، وكالحركة في المادة الخارجية ، فانه استدل بها فريق من الناس على ثبوت المحرك الاول **كارسطو** و اغلب من جاء بعده من الالهيين ، حينما استدل بها بعض اخر باستغناء الكون عن المبدء الاول و المقدمة في المثالين واحدة بدواً والنتيجة متخالفة ، و قال ارسطو و اكثر المتاخرين :

(٥٥ - ٢) علم الروح ارانى ص ٢٠٢ .

(٥٦) مجلة التاريخ السنوية لعلم النفس ض على اطلال المذهب المادى ص ١٣٠ ج ٢

ان الحركة حاكمة في جميع انحاء الكون فيحتاج الى موجد للحركة وهو المحرك الاول والمبدء الاعلي وان كانت المادة ازلية ، و هذا البيان يستغنى عن حدوث المادة ، وقال آخر : ان كون الحركة في جوهر المادة وصميمها يغنى عن القول بالمحرك ، فنرى ان المقدمة بحسب الظاهر متحدة ، و نحن قصدنا بالمثالين توضيح ما ابتلينا به اليوم من مشاهدة تطور العلم ووصوله الى مالم يخطر ببال الماضين من المتفكرين فهذا حقيقة لانشك فيها .

وانما العويصة في ان هذه الحقيقة قد صارت وسيلة لبعض الناس الى ان ينكروا كل مالا يخضع للحواس والتجربة حينماهي اوضح الوسائل عند بعض آخر كفاجو الى الاحتياط و الحزم في القول ، امعن النظر في عبارته :

« انی نادم علی ما کنت اجحده سابقا ، فلو توجه انسان الى ما وصل اليه معارفنا اليوم لاستحال ان ينكر شيئاً بمجرد سماعه . »

ولكن النظر الحقيق بهان المقدمة في مثل هذه القياسات امر واحد في الظاهر و مختلف في الحقيقة ،

امامسئلة الحركة فمن يجعل الحركة في صميم المادة و يحسب بذلك انه يغنى عن ثبوت المحرك انما يزعم ان الحركة لوكانت عارضة على المادة من الخارج لاحتاجت الى محرك خارج عنها و اما اذا كانت ذاتية للمادة فالمحرك اذن نفس المادة .

اولا ــ ان النتيجة التي ياخذها ارسطو لاتتوقف على عروض الحركة بل لوكانت ذاتية لكان الاحتياج الى المحرك اوضح فان معني الحركة الخروج من القوة الى الفعل تدريجا او المرور في صفحة الوجود متعاقبا و على اى تقدير يتركب الحركة من قطعات محدودة من الاكوان فيكون المادة محدودة فتصير مسبوقة بالعدم الصريح فيحتاج الى موجد للمادة المتحركة ،

و ثانيا ان مخالف ارسطو لايقول ان العالم مستغن عن المحرك لانه متحرك ، بل انه يرد على ارسطو من استدلاله بالحركة انها انما تثبت المحرك اذا كانت خارجة عن صميم المادة و قد سمعت اجابتنا عنه . و اما مسئلة الدائرة فسنبحث عنه في المجلد الثاني من الكتاب . و اما المثال الثالث المبحوث عنه في المقام فان من يستدل بتقدم العلوم على انها الحاكمة المطلقة يغفل عن مامضى من الانقلاب الموحش في مسائل العلم و قوانينه و عن النظر في موضوع العلم و وسائله فلايخطر بباله الضيق ان موضوع العلم محدود و وسائله نسبية حينما تكشف هذه النسبية والارتباط عن مطلقات فوقها و ان العلم نفسه يعتمد على امور لايمكن البرهنة عليها كمااسلفناه في الصفحات الماضيةمراراً وان في معارفنا الموضوعة للفحص و التفتيش مآت من الظواهر والحقائق لم تخضع للعلم ، وعلى حد تعبير كثير من المتفكرين انها لن تطيع العلم الى الابد ومن يعتبر العلم كسائر الوسائل المحدودة فهو قدالتفت الى ماذكرناه من الامور.

« نحن على ماندرك الطبيعة نقول : انها نتيجة تركب الذرات ، الآن مانسميه قانونا هو في الحقيقة ظاهرة من ظواهر جهة الحركة للقوة . نحن و ان قدرنا على ان نعلل حركة الاجزاء كحركة الاجسام الطبيعية ، و ايضاو امكننا ان نكتشف قوانين الحركة العامة .

لكننا لم نقرب الى حل مسئلة ذات اهمية ، و هى مسئلة الارادة و التدبير المشهود في تلك الاجزاء .

ماهي العلة الكامنة تشتغل في ماوراء الاجزاء ؟ فان اجزتمونى ابين لكم نتيجة معرفتنا المحدودة ، يستحيل ان نعرف كمية الأسرار التى يتضمن عالم الوجود ، و كذلك يستحيل ان نكتشف عواملها المحركة . »

كروكس (٥٧)

(٥٧) مجموعة خطابات كروكس ض المصدر ص ١٣٧ ج١

« نحن اناس نعيش في عصر نعتمدعلى العقل والمنطق فوق الحد والحصر .

و انانقدس عقيدة الحرية والعدالة و الانسانية والتكامل ، و كذلك نتلقى النظريات الاجتماعية كوحى منزل .

ومما لابدان يعلم ان قدرة اقناع هذه العقائد لاتبتنى على الاصول المنطقية والعقلية ابداً . »

اوزولداشبنجلر (٥٨)

سوف نبين في المباحث الاتية ان اغلب مايتّـكأعليه الافكار البشرية في العلوم الاجتماعية و السياسية و الفيزياوية والكيماوية والفنون الجمالية والاخلاقيه هو مايخرج عن نطاق القوانين المصرحة للعقل و المنطق .

و لذلك يعجب الافكار العالية من دعوى اعتماد جميع المعارف البشرية على العلم و المنطق ، فلوحكم العقل والمنطق بكون افناء القوى الضعيف في تناحرهما على البقاء قانونا عقليا فاذن باى منطق وعقل ثبت حسن الحرية والعدالة واعانة الضعفاء من الموجودات

نعم لو اصطلح المتاخرون من العلماء ، و الفلاسفة في صورة العلماء في معنى المنطق على ما ذهب اليه الا قدمون الموجب لتوسعته لشمل تلك النواميس و لكان مطابقا لمذهبهم .

بيد ان ما ذهب اليه القدماء ، في معنى المنطق لما كان ارتجاعيا قهقريا في فكرة مثقفى اليوم فلابد لهم من تمييز الحقائق المنطقية و الغاء ثلثى معارفنا عن صفحة الافكار البتة ، و ان ابوا الا التخلى عن كلمة المنطق القديم فليفسروا الظواهر المذكورة ليرفعوا التناقض .

١ ـ ترون نفكر ؟

ولكن ماهوالفكر ؟

لايقدر احد على الجواب عن هذا السؤال .

---

(٥٨) فلسفة السياسة اوزولداشبنجلر من الترجمة الفارسية ص٦٢ .

نمشى ، ما حقيقة العمل العضلى هذا ؟ لايعرفها أحد .

ارى ارادتي أمراً غير مادى بل كل مالى من الخواص الروحية غيرمادى .

فاذا اردت ان ارفع يدى فعلته ، ارى ان ارادتى هى التي حركت المادة ، ماحقيقة هذه الحادثة ؟

وما الحقيقة التي تتوسط في صدور امر مادى من القوة الحيوية ؟

لا يوجد احد ان يجيب عن هذه الاسئلة .

اخبرونى كيف ينقل الاعصاب البصرية الصور الخارجية الى الفكر ؟

قولوا لي كيف تدرك حقيقة هذا الفكر ؟ واين محلّه ؟

ما طبيعة العمل المخى ؟

اقدرعلى ان اوجّه اليكم من هذه الاسئلة عشر سنين حينما لايقدر اعظم فكرة على الاجابة عن اسهل الاسئلة هذه . »

كاميل فلامريون(٥٩ـ١)

ليس لنا ان ندعى ان المتفكرين لم يبحثوا عن حقيقة التفكير و غفلوا عنه ، بل لازال المتفكرون من اقدم عصور الفلسفة الى ايام العلم الى يومنا هذا يفحصون عن حقيقة الفكرة ، ترى واحداً يقول : بعد يأس وخيبة :

دعوا التفكير في الفكرة و انتظروا تشريح المادة و الفراغ عن معرفة حقيقتها فعند ذلك نطلع على السر المحيط بالفكرة حينما يعكس الأمر متفكر آخر و يقول :

ميّز والفكرة عن المادة حتي نعرف مامعنى الفكرة فاذا عرفناها نفهم معنى المادة انشاء الله ، واما العلم فلم يفسر لنا الاعدة ظواهر تصدر عن الفكر اوتوجب التفكير اويمنع

(٥٩ـ١) القوى الطبيعية المجهولة كاميل فلامريون ض على اطلال المذهب المادى ص ٣٨

عنه . . . وما اليها من الشئون الروحية ، فعلى سبيل التمثيل راجع كتب النفس فلا ترى بحثا عن حقيقة الفكر اصلا ، بل انهم يبحثون عن تداعى المعانى تارة .

وعن تكوينها المقدم على التفكير ثانيا .

و عن التفكير والتصور الحسى ثالثا .

و عن التفكر والعلم اوالتصديق او الارادة اواللغة اوالاعتقاد رابعاً .

و عن التفكير والاستدلال خامساً .

و عن التفكير والانتباه والفطانة سادساً . . .

و عن غيرها من الظواهر النفسية .

و أما ان التفكير ماهو ؟ فلم يبحثوا عنه او لم يقدروا على شرحه كغيره من الظواهر الفيزياوية الطبيعية ، نعم قد تخيل بعض الناس بانه عرف حقيقته و رفع عنه الغموض رأسا ، فقال ان المخّ يفرز الفكر كما يفرز الكبد الصفراء فسّر بهذالتعريف من يسر بالتشبيهات الأدبية حتى فيمعالجة العويصات العلمية .

فهل هذا التعريف الا تشبيه شيء بغير مسانخه ؟

افهل العلة للافرازين واحدة ؟

افهل النتيجة لفعلين متحدة ؟

افحقيقة الافراز في كلاالموضعين واحد ؟

فلماذا لم يشبه بافراز اغصان الشجر ثمرته ؟

فهذا عين الحركة الادبية التي وقعت في فكرة التحوليين على ماسيجيء فهذاالتشبيه و امثاله ابعد من حقيقة الفكر مما فسر به القدماء الذين لايتجاوز اقوالهم عند المتاخرين عن وسائل السخرية حيث قالوا :

الفكر حركة الى المبادىء ومن المبادىء الى المراد .

فلماذا نضحك من هذه الجملة ؟ او ليس من جهة انها لم تعرفنا الفكر بظواهر اوضح منه ؟

و اما الارادة و الاختيار فهما امر ان غير ماديان على ما نعرف المادة بخواصها و لوازمها وقد سبق في تفسير بعض الاراء شيئاً من عدم خضوعهما للقوانين الطبيعية وسيجيىء بحث مبسوط فيهما في المباحث القادمة واما السؤال عن الواسطة بين القوى الحيوية وعمل العضلات المادية فقلما تعرضوا له مع انه من دقيق المسائل الغامضة في علم الحيوان و لم يفسروا حقيقتها . واما تعيين مواضع القوى النفسية و ان وقع بحسب التشريح العضوى من بعض الاطباء الا انه لايزيد عن اقناع محدود لانهم لم يوضحوا لنا حدود كل موضع على حدة على ان افتراض الموضع العضوى ايضا لايغنى عن السؤل عن كيفية ارتباط العمل السيكولوجي في محل فيسيولوجى ، خذ الحافظة مثلا كيف يحل فيها الوف من الاشكال والالوان والحقائق الكمية والكيفية .

ويبقى فيها الوف من الحوادث من الطفولة الى سبعين و ثمانين سنة مع كون الاجزاء العضوية للموضع المفروض في تطور وحركة دائمية على ان الحقائق والحوادث الموجودة في الحافظة لايمكن احساسها بادق الالات . . . وما الى هذه من العويصات .

« و من هذه الجهة تبدو عظمة العلم بديهية عند الجميع ، بيدان هناك نكتة دقيقة يلزمنا التنبه عليها .

و هى ان تلك العناوين : قد اشار فلا مريون اليها في الصفحة الماضية : و هي الموضوعات التي تعالجها العلوم .

كالكيمياء Chimie

والفيزيا Fhysique

وعلم النبات Botanique

وعلم الحيوان Teologie

وعلم الانسان Anthrobologie

وعلم الكرات Astronomie

قد اوجدت وظيفة كبرى لابدان يؤديها العلوم ، فلو انحرف العلوم عن طريقها الأصلي و نسيت ما يجب عليها من وظيفتها و تجعل مجالها فضاء الموهوم و الخيالات الواهية لادّى الى فقدها تلك العظمة الهائلة و لا وجب بطلان عناوينها الحقيقية .

و من جهة ان البراهين والادلة التي يستند اليها العلوم على خلاف ما عليه مفهومها الاصلى تزيلها عن مقامها التي تخص به . . . . و في هذه الحالة يمكننا ان نتصور العلم كملكة تريد ان تزول عن شغلها المخصوص بها .

و نتيجة ذلك ان لا يعتمد على العلم ، بل عند ئذ يكون العلماء قد استقروا في كراسى خطابتهم يبحثون عن المسائل المختلفة ، وهم في ذلك في غاية التصنع ومظهرون ما ليس فيهم . ان طائفة من العلماء الذين ينتخبون مذهبا مخصوصا و يدافعون عن الاعتقاد بالمادة ينطبق عليهم ما ذكرناه فوقا .

لانهم يستندون في دفاعهم ذلك الى علوم الكيمياء والفيزياء والنجوم والفيسيولوجيا جاهلين بانه لا مدخل لشيء من هذه العلوم في عقيدتهم اصلا ، وهم لا يريدون ان يحلّوا المسائل المختلفة ، بل لا يمكن لهم اكتشاف نفس مباحثهم التي انتخبوها نهائيا .

و اذا اراد تابعوا العقيدة المذكورة فوقا (الماديون) ان يتدخلوا في الامر استفادوا من العلم سوءاً ، و يمكن ان نشبه العلوم في هذا الحين بعبيد مقهورين اجبروا على اداء

وظائف تخرج عن نطاق قدرتهم . »

كاميل فلامريون (٥٩-٢)

و معنى ذلك كما ذكرناه ليس للعالم الاقتحام فيما ليس وظيفته و من العبث للعالم ان يؤمن بعقيدة فلسفية ثم يدخلها في دائرة علمه فانهم يتصنعون بذلك و يظهرون شيئاً لا يدخل في تكليفهم و اشد من ذلك نكالاً ان يستدلوا على عقيدتهم الفلسفية بالعلوم التجربية كعلوم الكيمياء والفيزياء والرياضة كما فعله بعض البسطاء من متفكرى الشرق والغرب قديما وحديثا مع انه لا ربط بينهما و بين ما حصله المتفكر من العقيدة المخصوصة وقد تمنى بعض المتحمسين للعلم ان يستخرجوا من قولنا : اقصر الخطوط بين النقطتين هو الخط المستقيم في الهندسة الاقليدية مثلا ان الأصل هو الامتداد او ان الموجودات غير متناهية مادة و زمانا ، وكالاستدلال بقانون النسب في الكيمياء لاثبات الاجزاء غير المنقسمة لاستنتاج استغنائها عن الخالق ، انها مقدمات علمية لاتدل على شيء من النتائج المزبورة اليس الالهى يعترف بجميع تلك المسائل العلمية ؟ اليس يمكن له القول بالأجزاء غير المنقسم ؟ نعم ان اغلب المتكلمين ذهبوا الى ثبوتها وهم زعماء الألهيين ، اوما يعترف الالهي بجميع الحقائق الرياضية هل تعهد احدا منهم انكر شيئاً من العلم .

« و فسّرا حدوزرا ، المعارف العامة ملاحظة احد الكتاب المعاصرين الصائبة القائلة « ان الحس النسبي يهيمن على الفكر في هذا العصر » فصرح مسرورا في خطبة له جاء فيها :

« ان استبدال المبادىء النسبية بالمبادىء المجردة في مختلف المعارف البشرية هو اعظم فوز تم للعلم . »

و نحن نقول ان هذا الفتح الذى اعلنت جدته هو قديم في الحقيقة ، فقد اتمته

(٥٩-٢) خدا در طبيعت (الله فى الطبيعة) كاميل فلامريون ص ٦٦ و ٦٧ .

فلسفة الهند منذ قرون طويلة و لا نرى ما يقتضى التهنئة على ذيوعه في الوقت الحاضر .

فالخطر الحقيقى على المجتمعات الحديثة ينجم عن فقد الناس لكل ثقة بقيمة المبادىء التى تقوم عليها ، و لا اعلم منذ بدء العالم ان اى تمدن اواى نظام او اى معتقد وفق للبقاء مستنداً الى مبادىء ليس لها غير قيمة نسبية . »

غوستاف لو بون (٦٠)

ولكنى اظن ان المفسر (وزير المعارف) و لو بون قد افرطا في الحكم ، فلو كانا يدققان النظر في مسئلة العلم والمبادىء الضرورية غير العلمية لكانا يحللان الموضوع الى جزئين :

الاول كون المطلوب هو الواقع المنشود المطلق فان العلم لا يتكفل تحصيله و لا يعطى الهدوء للانسان المتشوق الى كشف الواقع المطلق في عامة المعارف التي قد جعلها الانسان منذ بداءة تفكيره اقصى الغايات . وللبلوغ الى هذه الغاية قد اضطر الى الغاء كل اضافة و نسبية عن نتائج العلوم المحدودة او يحتاج اليه وان لم يفعل .

الثانى : ما يكون المراد به الوصول الى الموضوعات والنواميس الجارية فيها على نحو الموضوعية على ان لا يضربها الانقطاع عما يرتبط بها من سلسلة الكون ، و لا يمكن الارتياب في ان تجريد القوانين و النواميس في هذه الصورة مما لا ينتج المقصود الخاص الا بالعلم .

« **التصور العالى** : لا يمكن للانسان ان يتّكا بشيء من عالم الوجود ، ومع ذلك يصل الينا انذار من بنان مقتدر بان لا نغتر باى شيء من شئون العالم ، والاكتفاء بهذا الكون الظاهر ممنوع لنا . . . »

جاسبر (٦١ ـ ١)

---

(٦٠) السنن النفسية لتطور الامم غوستاف لوبون ص ١٨٤

(٦١-١) مقدمة بر فلسفه (مقدمة للفلسفة) جاسبر ص ٨١ من الترجمة الفارسية اجزيستانسياليسم

لاشك في ان المعارف التي نحصلها لا تتعدى عن كونها مقتضيات لما ندركه بحواسنا وللوسائل التي خلقناها بحواسنا ، والمحصول بها ليس الا صوراً اوظاهرات متفككة لم نجمع او لا نقدر على تجميعها و ربطها ويقرب مثلنا الفاحصين عن حقيقة الواقع من نملة تسير في سلسلة مرتبطة فانها كلما جازت من حلقها شيئاً تتخيل انها قطعت مسافة مستقله ـ ولا تعلم انها مرتبطة ـ و هذا التمثيل ينقص من جهة اخرى و هي ان النملة قد قطعت حلقة من السلسلة بلاشك و لا يتوقف السير فيها على السير في جميع الحلق قطعا ، وانما سيرها في حلقة مرتبطة لا يتم الا بقطع المسافة في جميع السلسلة بخلاف المعارف ، فالسير الحقيقي في شيء من الموجودات الخارجية يقتضي الفراغ عن جميعها . و بالتامل في هذه الجملة تعرف مضمون العبارة التي قالها بعض المتفكرين الجبارين : انه اذا كان اقصر الخطوط في الابعاد الهندسية المسطحة هو الخط المستقيم ، فان في المعرفة الحقيقية الخط المستقيم اطول الخطوط بين نقطتي ابتدائها و اختتامها .

٢ « النقطة الأعلى للعشق للحقيقة يبتدء بالمعرفة الزمنية بحيث تعجز المعرفة عن تحقيق ما بقي منه ، ان الاصل الاولى الوحيد لمعرفتنا بالوجود يقع في جهل عميق الذي نعرفه معرفة واقعية . »

جاسبر (٦١-٢)

وقد عرفت فيما مضى ان البحث في المبادىء العالية انما يتبدىء من هذه الموجودات الجزئية ثم يتصاعد شيئا فشيئا الى حقائق يرفع عندها الاسئلة من رأسها خذ الليل والنهار

(٦١-٢) المصدر ص ٢٢ و ٢٤ .

مثلا فنقول انهما قطعتان من الزمان يفرقهما طلوع الشمس وغروبها ثم نواجه سؤالا آخر فوق هذا فنقول : ماحقيقة الزمان ؟ وهل هومصنوع لفكرتنا اوله حقيقة موضوعية اوليس هذا ولا ذاك وانما الموجود في الواقع الخارج الحركة وينتزع الفكر منها امتداداً زمانيا ثم يجزئه الى قرن وسنة وثانية . . . وعلى تقدير كونه منتزعا عن الحركة هل الحركة ازلية ابدية فيكون الزمان غير متناه او انه حادثة فيكون الزمان محدودا ومتناهيا .

« اقول اذا لم تكن في شيء امارة الواقعية فهو فاقد لكيفية خاصة من الفلسفة . »

جابريل مارسيل (٦٢)

وقد فسر **جابريل** الفلسفة على مصطلح القرون الوسطى بل وعلى سيرة القدماء حيث انهم كانوا يعرفونه بانه العلم بحقائق الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية و كانوا يجعلون العلوم فروعاً للفلسفة من جهة وخدمة لها من جهة اخرى ، ولكن بعد ماقسم المتاخرون المعارف على قسمين معظمين ، فلا احدهما مايدخل في نطاق الحس والتجربة فسموه بالعلم وثانيهما مايخرج عنه فاصطلحوا عليه بالفلسفة وتفرق المتفكرون في المقام الى فرق ثلث ، الاولى جماعة ذهبوا الى ان المعرفة لابد من ان تكون علميا والا فهو لغو محض ، الثانية طائفة جعلوا الفلسفة كمثل اللب للعلوم و الثالثة جعلوا لكل منها قيمته الجديرة به . ونحن ندافع عن الاخيرة في هذا الكتاب فعلى الاصطلاح الاخير في الفلسفة والعلم لا نوافق **جابريل** فيما حصر الواقع في الفلسفة .

« قد سئلتكم مخلصا : اما نرى ان الاصل و القاعدة الاولية التي تتكفل لاثبات العلوم التجربية هما المادة والقوة . وان العلماء يفحصون ليلا ونهارا عن الأصل الاولى للحياة . فان كان العلوم الفعلية بصدد اثبات تبدل المادة الحيوية من المادة الجامدة بتوسط

(٦٢) اجزيستانسياليسم ص ٤١ من الترجمة الفارسية .

شروط مناسبة فان هذه المعرفة ليست منحصرة في العلماء والكبار من المتفكرين بل مثل هذه المعرفة يوجد عند التلامذة المبتدئين و كلهم يعلمون ان ما هو المحسوس كذلك (المادة الحيوية تتولد في ظاهر الطبيعة من المادة الجامدة بالنظرة السطحية) .

يقول بعض المتفكرين : لسنا مضطرين الى ان نعلم حقيقة الحيوة فعلا ، بل يكشفها العلم في المستقبل ، ولكنه رجاء و ايمان يشبه بايمان اليهود بمجيىء المسيح بعد . »

كونت لئون تولستوى (٦٣)

ما افاده **تولستوى** من ان الأصل الاولى لاثبات العلوم التجربية هما المادة والقوة راى رآه متفكر وقرنى الثامن عشر والتاسع عشر ولقد نادى به بعض الغربيين بكل صراحة وبلا حزم وتامل في القول وقال : نحن باكتشاف المادة و القوة قد وجدنا مفتاح الاسرار الكونية ولم يدر انهما كانتا مغلاقين لغزين المكون قد اجتهد في حلهما الوف من المتفكرين ولم يزدادوا الاتحيراً ولم يواجهو الّاعويصة في صميمهما ثم لو فرضنا اكتشاف حقيقة المادة الحيوية علميا وفرضنا انا قد نجونا عن الحيرة التي خيمت على النفوس فيها كما قيل قدما :

الذي حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد

لكان هذا الاكتشاف معطوفا على سائر معلوماتنا الحاكية عن الموضوعات والروابط المحدودة فحسب ، افهذا يكفى عن التعليل العام للواقع المرتبط ؟

وبعبارة اوضح بعد ماعلمنا حقيقة الحياة فلم يتحصّل في معارفنا غير موضوع محدود فهل لنا ان نقف عنده ام انه يؤدى الى اسئلة اخرى .

فهل يمكن لنا بعد ذلك معرفة تبدل الكمية الى الكيفية ؟

وانه لماذا صار الحى حيا وما الواسطة بينه وبين الجماد والنبات و من احسن ماتنبه عليه **تولستوى** هو ترفيع رتبة العلم الى الايمان به عندهم فان المسائل والمفاهيم العالية كما

---

(٦٣) فلسفة الحياة كونت لئون تولستوى ص ٣٤ و ٣٥ .

تكون موضوعة للايمان والاعتقاد كذلك نفس العلم تقع موضوعا للايمان الذي لايستقيم بالادلة المنطقية على مااصطلحوا عليه في القرون الحديثة .

ومن اجال النظر فيما يقوله غير العلماء في الدفاع عن العلم يجزم بما ذكرناه ، فانك ترى في خلال هذه الاراء التي نقلتها عن العلماء انهم انفسهم لا ينظرون في نتائج العلم ومقدماتها الا نظرة عابر الى الحقائق العالية ، و ان المتعلمين الذين يشغلهم الاداب والشئون غير العلمية هم يدافعون عن العلم بما ليس فيه ، فان اثبات بطلان ماوراء المحسوس لايستند الّا الى العقيدة بالمحسوس والايمان به ولذلك كان ارسطو يوجب التفلسف لنفي ضرورة الفلسفة .

«ولست استطيع ان اذهب حتى يومنا هذا ؟ الى ان هذه النظرية حتى في صيغتها الحاضرة هي آخر ماسوف نقول به ، وانها قدجمدت وصارت بعيدة عن الاصلاح و التبديل ذلك لانك تعرف ان العلم ليس وحيا منزلا ، وان المعرفة العلمية في اي ميدان من الميادين يعوزها اليقين والثبات والصواب الذي يتشوق اليه العقل الانساني شوقا كبيراً .

فهذه النظرية كما هي الان هي اقصى ما استطعنا الاهتداء اليه ، و على كل حال فان اى علم من العلوم بصورته الخاصة ليس علما الا بالقدر الذي استطاع ان يصل اليه الانسان . »

سيجمند فرويد (٦٤)

ان الاعتراف بالعجز عن الوصول الى ايّة حقيقة له بواعث مختلفة ونتائج متفرقة ، فقد يقول فرد من المتفكرين : انى لا ادرى حقيقة الامر ثم لايرتب على ادراكاته اثراحقيقيا كما يقول العامي لا ادرى اربح الف دينار ام لاففى هذه الحالة يابى عن الاقدام باشتراء

(٦٤) مقدمة في التحليل النفسي سيجمند فرويد ص ٤٨ و ٤٩ .

شيء ثمنه الف دينار لانه لا يدرى هل يربح الف دينار فيكون مالكاله حتى يشترى بازائه عينا لها من القيمة الف دينار فلا نشاهد رجلا عاقلا يقتحم في امثال هذه الموارد باحتمال انه سيكون مالكالالف دينارورجل آخر يقتحم ويحكم بما اعترف بجهله .

والمتفكرون لايبعد شانهم عن احد هذين الرجلين ، فان منهم من لوسئلته عن حقيقة ماهو بصدد ترتيب الاثر عليه يجيبك بقوله : لا ادرى حينما لا يتحاشى عن ان يرتب عليه اثرا جزميا باحتمال ان يكون الواقع هو الذي وصل اليه بلا جزم فيه و **فرويد** من هذا القبيل فقد افرط في نظريته الجنسية بحيث ارجع جميع الشئون الانسانية الى غريزتها وسبب بذلك من فساد الاخلاق ماجعل انصار نظريته لايعرفون الانسان الابانه شيء يجود بنفسه لقضاء حاجته الجنسية فيظهر ذلك في الاخلاق وحب الخير والجمال و النبوغ . . . وما اليه من الشئون .

وهذا احد الشرور التي اوجبها لنا الافراط اوالتفريط في العلوم و الفلسفة .

فلو سئلت اصحاب المنطق الوضعى بأن العلم اوصلنا الى ان فهمنا ان تحمسك في ميدان المنطق الوضعى ان هو الا اختلال تلك الغريزة اوظهور ها في فكرتك المخصوصة لا جابنا ان هذا القول تجاوز عن حدود القلم وهتك لعفاف الكتابة .

ومن هذا القبيل ايضا العرفاء الشامخون القائلون باتحاد المبدء و الموجودات المصطلح عليه بوحدة الموجود ، فهم مع اعترافهم بالجهل بحقائق الاشياء بل بحقيقة نفسه التي هو اقرب الاشياء اليها يدّعون الاتصال بالله العالم المطلق بل بانهم هو .

مع انه لو سئلت ما حقيقة الاشياء لاجابك انها اربعة عناصر قد اشرق عليها الوجود

هذه الجملة قد كتبها **فرويد** حوالى عام ١٩٢٧ وهى تبين اقصى حقيقة العلم .

افليس في مستطاع الدافعين عن العلم ان يسمعوا عن عالم من اكبر علماء النفس في

القرون الحديثة : ان المعرفة العلمية في اى ميدان من الميادين يعوزها اليقين و الثبات و الصواب الذي يتشوق اليه العقل الانسانى ، لان نتائج العلم ليست قضايا كانها الوحى المنزل لايشوبه اى ترديد .

بيد ان من السابقين على **فرويد** و اللاحقين به قد كانوا في اشد تحمس دينى بما ينتجه العلم ، بل قد وعدونا باختتام العلم بسبب اكتشاف المادة والقوة (على ما حكى عن ارنست هكل) فلو كانوا يرون الازمنة الاخيرة (النصف الثاني من القرن العشرين) اوكانوا واسعى الفكرة لبدلوا كلمتهم تلك بقولهم : هلموا الى ان نشرع فاتحة العلم واما انه متى يختتم فلايمكن ، اولا اقل : انا لاندرى .

«لايعنى البشر بالعلم ان يتفهم الحوادث و يوجه الطبيعة الى تسهيل امره فقط ، بل ان هناك هدفا منظورا فيه وهو معرفة الواقع ونفس الامر ، و لابد للعلم ان يتوجه الى اكتشاف هذا المجهول وجعله معقولا . »

ميرسون (٦٥)

« **عن لسان الطبيعة** : ايها الانسان ان العالم امامك جديد ، ويجب ان لاتغتر بمعلوماتك السابقة ، بل لابد ان تشرع كل شيء من جديد . »

امرسون (٦٦)

« **العلم** . جاء الانسان بمالم يخطر للسحرة ببال .

ولم ينصف **شتو بريان** ولا اصاب بحكمه على العلم ورميه اياه بكل فرية ، اذ يقول :

(٦٥) متد ولوجيا فيليسين شاله ص ١٢١ من الترجمة الفارسية .
(٦٦) ض ربيع الفكر اليونانى ص ٦ .

« انه (العلم) يفسد كل مايصل إليه»

فالنباتى لايهمه نكهة الازاهرولا يعباء بالوانها ولا يؤثر عليه جمالها انما الله فيقوله في محل اخر : « محاسن الطبيعة انما القلب مقرها » .

الحقيقة هى فوق العقل . و قصارى جهد العقل ان يتوصل الى ادراك شيء من الحقيقة . فمن اجل الحقيقة يحسن بنا أن نشتغل و نعيش علىاهبة الموت اذا لزم الامر .

اعرف الحقيقة لتعرف الحق و تفعله ، هذا هو مختصر واجبات الانسان فليتمسك به من تتلاعب بهم رياح السلطة هائجة من كل جانب .

العقل لاغنى عنه . اجل انه قد يغلط فهو ليس معصوما ، ولكن كيف تعرف ذلك ؟ بالعقل ؛ فهو ضرورى ولكن يجب الاعتدال في تقدير استطاعته .

نظرياتنا اليوم ليست الاوقتية ، وبرغم تقدم العلم و ازدياد معرفتنا العجيبين ، ان هذه الاراء و النظريات لاتزال تجربية ابتدائية ، وكانها ارض تنبت مواد البحث للاجيال الاتية .

«و دون الانتهاء الى حل مسألة الحياة و استطلاع سر هذ الكون العجيب المتاح لنا ان نعيش فيه عظيمة هى الاشياء التى يترتب علينا علمها و عملها او تناسيها بعد تعلمها . »

اللوردافبرى (٦٧)

«ومن جهة هذا الافساد رفع الشاعر **كيتس** كاسه قائلا : «**لتسقط ذكرى نيوتن**» و دهش الحاضرون غير قليل من الدهشة و اراد **وردسورث** ان يطلب ايضاحا لذلك قبل ان يشرب فاجاب كيتس :

(٦٧) السعادة والسلام انلوردافبرى ص ١٧ .

لانه هدم الجمال الشعرى في قوس قزح بارجاعه الى الموشور و شرب الجماعة نخب خزى الرجل [١]»

وقد بين علم النفس ان ادراك الجمال و معانى العاطفة يقابل المدركات العلمية و الفلسفية دائما بل ان منشاهما يختلفان في النفس اختلافا بينا و كلما اشتد فعالية احدهما ضعف الأخر عن فعله ، و هذه ظاهرة صحيحة لايقبل الانكار الا بمفاهيم مبهمة غيرعلمية .

الا ان كلا من الطرفين لايجب ان يعدم الآخر ، فان كلا الامرين اصيلان في النفس و ليس لنا ان نقضى بترجيح احدهما على الاخر ، ولا تبعد نسبة الامرين عن نسبة الكف والاستجابة المتقابلين في النفس في ان ضرورتهما في النفس من حيث الوجود على السوية .

و اما ان مقر محاسن الطبيعة هو القلب فلا يبعد عن الصواب و انكان ناقل صورتها الى اعصاب المخ هى العين ثم تنتقل بواسطتها الى القلب و للكلام محل اخر لعلنا نعود اليه وقد فرق العلوم الانسانية بين الظاهرتين على ما يسجيىء .

و اما فيما قاله **الموردافبرى** : «العقل لاغنى عنه . اجل قد يغلط فهو ليس معصوما ، ولكن كيف يعرف ذلك ؟ بالعقل ؛ فهو ضرورى» من المحتمل انه اراداحد معنين على سبيل منع الخلو :

الاول ان يكون المنبه لخطأ العقل نفس العقل وذلك بتمييزه بين الحق والباطل فان العقل بنفسه يدرك ان لقضاياه شطرين : حق وباطل ، فاذا اعتدل في حكمه فيميز بينهما لامحالة .

الثانى ان يشير بذلك الى اللغز المعروف وهو : لوكان المصدق لقضايا العقل نفسه لادى الى الدور المصرح المنطقى المستحيل و الى التناقض انكان مكذبا فمن اللازم حينئذ اتكاء العقل في احكامه الى الوجدان والاحساس غير العقلى .

(١) مسائل فلسفة الفن المعاصرة جان مارى جويو ص ٧٦ .

« على خلاف الاصول المثالية التي تدعى ان الواقع هو شعورنا فقط ، و يزعم ان الوجود وعالم المادة انما هو انعكاس الشعور والحواس والتصورات و العقائد . ولكن فلسفة ماترياليسم لماركس ترى المادة في الرتبة الاولى ، لان المادة هى منبع الاحساس والتصور والشعور ، فيقع الشعور في الرتبة الثانية لانه انعكاس المادة و هى منعكسة عن الوجود . »

كارل ماركس (٦٨) چوزيف ستالين (٦٩)

ومن الواضح ان جعل الوجود اصلا للمادة و انعكاس الشعور منها ليس الا مسئلة فلسفية محضة ، فان المادة التى هو غير الجسم الفيزياوى معنى عام فلسفى لاتتم مطالعتها بقوانين فيزياوية التي تتحدد في اجرامها المشخصة ، والمادة بارادة المطلق منها من المفاهيم العالية الفلسفية ، فكيف بمفهوم الوجود الذي يعلو فوق المادة و الصورة و غيرهما من الموجودات الخارجية ، وتوضيح ذلك ان كلمة الوجود يمكن ان يتضمن احد معنيين .

احدهما : ـ الموجود و هى الحقيقة التي تلبس بالوجود ، وهذا القسم عند العلماء اليوم ما يمكن ان يحس ويخضع للتجربة فيكون بذلك مستعداً لاجراء القياسات الكمية عليها .

و ثانيهما : ـ هو المفهوم العام الذى لا يوجد في الادراكات اعم منها ولا شك انه اعلى مفهوم فلسفى نعرفه في المعارف الكلية فان اريد بكونه اصلا للمادة بمعناه الاول فهو اما مادة او مادى وهو اخفى من المادة فلا محصل لقولنا ان المادة او المادى اصل المادة لانه ليس هناك اصل ولا فرع بل ان الموجود حقيقة واحدة وهى المادة لاغير .

وان اريد ثانى المعنيين فهو امر اعتبارى لاحقيقة له في الخارج ، وان فرض كذلك فهو مفهوم فلسفى و ينافي مايعشقه حماة العلم المؤمنون به لانهم لايجزمون بان النواة الاصلية للعلوم هى الفلسفة بل يعتقدون ان المفاهيم العالية يخرج عن نطاق العلم .

(٦٨-٦٩) مسائل لنينيسم چوزيف ستالين ص٧٤٠ من الترجمة الفارسية

(١) «بملاحظة العوامل المعمولة يمكن ان يتحصل في فكرة الانسان كلي انتزاعى من الكون مع قطع النظر عن الخواص الموجودة فيه بحيث لايكون هذا الانتزاع الاحركة الاجسام المنفصلة في الفضا ، و ان الخواص العامة و المشتركة للاجسام كالانبساط والوزن تصل الى مرتبة تطابق الجرم . »

سرجى واويلوف (٧٠)

و هذه العبارة ايضاً كسابقتها تنم عن حقيقة و مسئلة فلسفيتين فان العلم على ما يعرفه عشاقه لايقبل اى انتزاع كلي موجب للمعرفة وداخل فيها دخل شيء ضرورى فيه و اما المسئلة الفلسفية و هى ارجاع جميع الخواص الكيفية و الكمية على الجرم ، فلوقال: انالانقيس هذه الاشياء الّا عندمانطبقها على الجرم من تلقاء انفسنالكان اقرب الى الحق مع قطع النظر عن ان الفيزياء الحديثة لاتعترف بوجود جرم اصلا اويرى الجرم احدى حالتى الحقيقة الخارجية .

٢ ـ « ولعدم فهم الخواص الديالكتيكى فيهم (الفيزياويين) وعدم ضوء فلسفى لهم زعموا ان جملة « فقدت المادة» من كلام اومو برهان عملى لانهزام المذهب المادى و فتح العقيده المثالية »

سرجى واويلوف (٧٠)

ان ملاحظة الكون منفصلا عن الخواص الموجودة فيه لاتتعقل الا بالنظرة الفلسفية البحتة ، و كذلك ملاحظة عينية ذلك الكلى المنتزع للاجسام المتحركة مما يتضمن شبه تناقض لايمكن حله الا بقضايا فلسفية ، وليس هذا من قبيل تكافؤ الضدين حتى تكون مسئلة طبيعية علمية ، و اما العبارة الثانية فصراحتها في ضرورة الاستضائة بالفلسفة وعدم كفاية المشى العلمى في المعارف في غاية الوضوح .

(٧٠) لنين والفيزيقا الحديثة ص١٩-٧ من الترجمة الفارسية

« لايمكن الشك في ان العلم الانسانى اليوم يبعد غاية البعد من ان يصنع المادة الحيوية (ملكول) و ايضا لايمكن ان يرتاب في ان مادةالحياة تشكل عنصراً جديداً ، الا انه لايتسنى لنا ان نفكر في ان الروح انما جائت من الخارج اوان نعتقد ان شعاعاالهيا قد اختفى فيها . اما نحن في نهاية السذاجة ننظر فيها نظرة متفكر ديالكتيكى فنقول : ان الروح هى استحالة كمية الى كيفية . »

فرنسيس هالبواكس (٧١)

و في هذه العبارات مسئلة لاتمكن معالجتها علميا ، الاوهى مسئلة الروح الغامضة فان تشكيل مآت من المدارس العلمية لم تحل غامضة الروح فكيف تعالجها عبارةمختصرة مندمجة و هى استحالة كمية الى كيفية ، فهل من المعقول تبدل مقدار بما هو الى كيف كذلك الا بمفاهيم فلسفية . و قد ذكرنا عندالبحث عن المنطق الوضعى ما يفيد في هذه القاعدة الفلسفية المزعوم انها علمية وقلنا انها كبئر عميق حفر ليدفن فيه المجهولات كلفظه الوجود .

« ان الحياة الباطنة للذرة توضح لنا خواصا تتميز عن المضامين السابقة التى كان يدلنا عليها علم الفيزياء التى قدقضيت على سلطانها ، فلانرى لزاماالانفسناان نغتربها .

قد كنا الى الحال مباشرين للحقيقة (كنا نتخيل اننا عندالحقيقة) الاانها فرت من افكارنا بحيث لم نكن نحتمله بتاتا .

لكنا وجدنا ان وظيفة الفيزياء لاتنحصر في الفحص عن الظواهر الطبيعية وا كتشاف روابطها ؛ بل ان الفيزياء بقواه العلمية والتئورية يقربنا الى واقعية واحدة . وهذه الواقعية تخرج عن حدود الاشياء المدركة و تبعد عنها غايته .

نحن قدعرفنامرة اخرى عظمة الحقيقة التي لايمكن البلوغ اليها .

(٧١) ماترياليسم ديالكتيك فرنسيس هالبواكس ص ٢٨ من الترجمة الفارسية .

و هذه المعرفة توجب استمرار التفكر العلمى وعدم انقطاعه ايجابا ضروريا . »

اومو (٧٢)

هذه هي الحقيقة التي لاغبار عليها فان اكتشاف الوحدة ليست وظيفة الفيلسوف فقط بل ان الفيزياوى ايضاً يري نفسه محتاجة اليه فان الجزئيات المتفككة ما لم تجمعها وحدة متما سكة لايوجب وثوق العالم بانها حقائق فان الحوادث المتفرقة اذا تشابهت فهى تكشف عن وحدة واقعية لامحالة وان لم تتشابه بل كانت امورا متضادة فلايمكن ان يبحث عنها بقاعدة واحدة اوانها ذات موضوع واحد .

وعلى اى حال ان كلامن العلوم يختص بحقيقة واحدة يجعلها مدارا لمباحثه كالفيزيقا الباحثة عن الجرم بماله من الحالات المختلفة و الرياضة الباحثة عن العدد بما له من الشئون وعلم الهندسة الباحث عن الشكل او عن مطلق الامتداد .

والسيكولوجية التي تبحث عن الروح و ان شئت سمها بالظواهر الانسانية الخاصة و الفيسيو لوجية التي تبحث عن الحيوان بما ان له خواص التغذية و التوالد و التناسل و الاعضاء الحيوية و كيفية ارتباطها و تفاعلها الكيماوى .

فترى ان ان لكل علم وحدة جامعة لمسائلها فلايبحث في احدهما مسائل الاخر فلا يطلب من الرياضة مسائل النحو ولافي علم النحو مسائل الطب ولافي الهندسة مسائل الحياة .

ثم ان الفيزيقا اختصت في القرون المتاخرة بالبحث عن الجرم فقط بماله من الظواهر و على رغم من هذا الاختصاص فقد زال الجرم عن صفحة الطبيعة وكان المقلدون من الفيزياويين يتخيلون : ان الحقيقة : الخارجية التي تقضى جميع امالهم هو الجرم و كانوا يبحثون عنه على انه الحقيقة المنحصرة فلما تحلل الجرم الى ظراهر كهربائية ورأوانه لاتجرى فيها القوانين الجرمية و الذرية فنادوابا على اصواتهم :

---

(٧٢) لنين والفيزيقا الحديثة ص ١٨

ان الحقيقة قدفرت من مختبراتنا الفيزياوية الى حيث يستحيل رجعتها فوقف العلماء حيارى لايجدون الى الخروج عن هذه الزلة سبيلا ، ومن جانب اخر لم يكونوا يكتفون بظواهر متضادة لواقع وحيد و كان من اقصى امنيتهم ان يعرفوا الواقع الواحد بعرض الظواهر عليها و لكن لم يروا بداً من التسليم بوجوده من دون ان يعرفوا حقيقته فأثبتت هذه الظاهرة لاصحاب المنطق الوضعى ان يعترفوا وان جحدوا في السنتهم :

بان من الممكن ان يبحث العلم عن امور لايعرف حقيقتها اصلا و انما المجوز للتصديق بوجودها هو الاثار واللوازم الثابتة لها .

و قدحكى **واويلوف** رئيس اكاديميا العلوم في اتحاد الجماهير السوفيتى عن لنين انه راى قيمة عاليه لتلك الجملات المنقولة (راجع الصفحة المذكورة آنفا)

« ديالكتيك عبارة عن معرفة ذات نواحي عامة (التى تتزايد جهاتها دائما) مع مقدار من الظلال والاضواء الفلسفية المرتبطة بالمستقبل التى تقرب من الحقيقة تدريجا مع نظام فلسفى يتركب من تلك الظلال والاضواء الفلسفية التى تتحقق في صورة كلية . »

ولاديمير اوليانوف ايلجئيك لنين (٧٣)

هذه الجملة وما يشابهها تجعل للعلم والفلسفة ما يخصهما من مجال الفحص في الافكار . فاكتشاف صورة كلية من مد اليل العلم و حقائق الفلسفة هى امنية كل باحث عن حقائق الكون باسرها ، اما العلوم فيشترك في الاذعان بنتائجها المحتمة كل عال و دان من المتفكرين عالمين كانوا او فلاسفة ، مثاليين او واقعيين ويستوى فيه الفنان والشاعر والعالم بانواعه والفلاسفة بمختلف مكاتيبه .

---

(٧٣) المصدر ص ٢٢ .

و من ناحية اخرى لا يقضى العلوم ما يحتاج اليه الافكار من معرفة مفاهيم مطلقة ومسائل عالية ، فلا بد في تحصيلها من ضم امور خارجة عن نطاق الحس و التجربة .

و مما يلزمنا التنبه عليه هو ان احتفاف مسائل الفلسفة بقوانين مختصه الناشئة من القرائح والوجدانات الشخصية لايلائم فكرة التحقق الموضوعى في المعارف الذى يعتنقه الواقعيون الافراطيون ، اوانصار المنطق الوضعى .

« ان الروح بسبب نفوذها الى الامام تحس عجزا و ضعفا عن حقيقة امرين .

الاول : انها ترى نفسها في ميدان الطبيعة غير المتناهية على حد قول **باسكال** : «مركزها كل العالم و لا يحيطها اى مكان » على ماعليها من الغرور ، فتكون مجبورة بالاعتراف بالعجز ، و قد اظهر العجز ارقى الافكار البشرية في نهاية الياس و قد سقطوا باجنحتهم المحترقة :

يعترف سقراط : « قد بلغ علمى الى ان علمت انى لا اعلم شيئاً »

يصيح ابن سينا : « وان عدوت بعقلى وقلبى في هذه البادية (عالم الكون والفساد) ودققت النظر غايته الا انى لا اعلم قدر شعرة »

وايضا يقول : « يموت وليس له حاصل سوى علمه انه ما علم»

وقد استكان خيّام قائلا : « لا يرى لهذا الدور الذى نجيء اليه و نذهب عنه بداية و لا نهاية .

ويقول جوته : وبالجملة . . . . قد حصّلت الفلسفة ، الطب ، الحقوق ، و مع الاسف قرأت الفقه والاصول ، الانى الآن واقف هنا كالمجانين ولم تتجاوز معرفتى عما كنت عليه ، على انى لقبت بلقب الدكتورا و الماجيستر ا و اخر الامر ارى : نحن لا نقدر على المعرفة

بيدان ادراك هذه الحقيقة يحرق قلبي »

اراني (٧٤)

ان هذ القائل من الواقعيين الوضعيين الذى ليس لما وراء الحس و التجربة عنده اى مفهوم و هو عند محصلى الشرق الوضعيين من زعماء الواقعيين و هو مع ما اجتهد في كتابه السيكولوجيا (علم الروح) في تفسيره كل ظاهرة روحية على الموضوعية المادية ـ و كتابه المزبور يعدّ من اعلى ما الف في موضوعه ـ وسعى في سحق النواميس الروحية من اصلها لم يخلص نفسه من الواقع المشهود وهو الاذعان بعدم كفاية الحس والتجربة وان جوانب الكون تملأها مجهولات لا يمكن للافكار ان تغمض عينها و تقول : ما رأيت شيئا . ومثل ذلك يقال ان كلبا في دار رجل مؤمن بالطهارة و النجاسة قدتلطخ بماء البالوعة المخلوطة بانواع النجاسات فمس ثياب الرجل مع انه كان يراه غمض عينيه فقال كانت شاة انشاءالله لاني ما رأيته .

افمن الممكن ان نغمض العين والعقل ونقول : لااري شيئاً غيرالمحسوس بالبصر فما نراه من الاثار واللوازم التي لا نحس ملزوماتها فلنغمض عقلنا و نقول هي ايضا محسوسة انشاءالله تعالى اونهرب منه بعبارات لاتكشف عن معاني محسوسة .

ثم انه قد اخطاء الكاتب في استشهاده ببيت الخيام المذكور فان ظاهره ان المقصود لا نهائية الكون و لا يدل على تحيره و قد نقلنا ابياته الدالة على المبحوث عنه في المقام في اوائل الاراء .

« هل عرفنا بعد ما فسرنا و عللنا الظواهر الطبيعية التي كانت مبهمة : لماذا ترجح وجود عالم الطبيعة بدلا من عدمه ؟

---

(٧٤) علم الروح اراني ص ٢٠١ و ٢٠٢ ـ اكمل تجليات الروح .

مع الاسف لا ندرى !

يطمئن الفيلسوف الطبيعى لمّا يرى مقدارا معينا من المادة والقوة والطاقة بلا مادة انها هى معروضة لجميع القوانين والنواميس .

من اين جائت تلك القوة ؟

وما هى العلة الاولى للطاقة ؟

هل يعرفنا الفيلسوف الطبيعي اجوبة هذه الاسئلة ، او هو يثبت باستدلال صحيح ان لامورد لها ؟

اندريه كريسون(٧٥-١)

يقول الحسيون لم نجبر الى ان نعتقدان للظواهر الطبيعية حقيقة ورائها هو الذي اوجدها ورتبها ترتيبا وهذا مازعموه بدلاً من ان يقولوا : لا ادرى اوليس من وظيفتى البحث عن ذلك ، و هو حينما يجيب : بان ليس وراء هذه الظواهر شيئاً ، فيلسوف ينسج فلسفة سلبية مع ان دعواه انه عالم طبيعي لا يؤمن الا بالحس والتجربة اللذين لا يعرفان شيئاً الا وقد جعلاه موضوعا محدوداً ، غفلة عن ان المعرفة الحسية في ميدان المحسوسات لاتنا في الاقرار بمعارف من نوع آخر و الاسئلة المذكورة في العبارة انما تعجز من يتوقع صورة كلية مطلقة لمعارفنا الوضعية المحدودة ، و السؤال الاخير في عبارة كربسون يطلب الجواب من الحسيين الوضعيين من الأزمنة القديمة الى اليوم ولم يقدروا ان يجيبوا عنه اجابة مقنعة ، وحاصله هل يقنعنا العالم الطبيعى ان الاسئلة المذكورة وما اليها من المسائل التي لا تزال تزداد في جوانبنا مما لامورد لها وهل له ان يأمرنا بغمض العقل واغفاله عن ان لايتوجه الى تلك المسائل ؟

« **العلم** . الذي يعرفنا مجموعة من عالم الوجود ليس الا معدوداً من معارف مبهمة ،

(٧٥-١) مذاهب الفلسفة اندريه كريسون ص ١١٥.

نحن لا نعرف عدد النجوم والكرات ، فعليه كلما نظهر من الفروض و الاراء الناظرة في الكون دعوى بلا دليل .

واما الطبيعيون من الفلاسفة المحافظون لمعلوماتهم السابقة و الفعلية لا يقبلون ان يتجاوز ارائهم في الكرات عن قصة خيالية في الاغلب ، فلو لم تكن الفلسفة الطبيعية كعقيدة لاتفوق العلم المحدود ، فما هى ؟

هل يقصر الفيلسوف الطبيعى نظره فيما يعلم ويعرف او يصعد على مافوق علمه ؟

هل يابى عن الحكم بمالا يعرف ؟ لا ؟

هل حل الكيماوى جميع التركيبات الحيوية ؟

و كيف اثبت التولد الذاتى ؟

هل فسر احد الى الان التمثيل الوجداني ؟

هل كملت فلسفة النشوء والارتقاء ونجت من كل ابهام وظلمة ؟

هل انتهت نظرية المادة والقوة نهاية كاملة ؟

هل اتفقت كلمات العلماء في النقاط التي بحثوا عنها مختلفين ؟

هل بقى مجال الجدل في جريان عدة من القوانين الثابتة في الكون ؟

نعم يمكن ان يجيب العالم عن تلك الاسئلة ، ولكنه لا يتجاوز عن المرجحات ، وليس من شان العالم المشى بامثال تلك العقائد . اما الفيلسوف الطبيعى يطمئن بان هذه العقائد غير العلمية كانها لاتزال البتة ، في حين ان اقوى القوانين العلمية و اثبتها مشكوك فيها من ناحية العلل ومباديها ، ولا يقدر احد على اثباتها ضروريا كما ان ابطالها ايضا مما لم يثبت . (ولاينا في ما ذكره كله من معرفة القطعات المحدودة من الكون)

اقول باختصار ان الفلسفة الطبيعية مملوءة من اراء لم تثبت ولا تثبت ابدا . »

اندريه كريسون (٧٥-٢)

(٧٥ - ٢) قواعد الفلسفة الطبيعية اندريه كريسون ض عن علي اطلال المذهب المادى ١٣٩ و ١٤٠ .

« اخر الامر . . . قد حصّلت الفلسفة ، والطب ، والحقوق ، . . . والان واقف هنا كالمجانين ولم يزد علمى على ما كنت عليه ، و ادرك ان الانسان لن يدرك شيئاً وبادراك هذه الحقيقة يحترق قلبي . »

جوته (٧٦)

«ان العلم يبدء بالدهشة و ينتهى بالدهشة ، ومن الدهشة انما ينشا الشعر والفلسفة جميعاً وسيظل العلم اذن مصدر ايحاء لا ينتهى ومصدر شعر لا ينضب . »

كولردج (٧٧)

ان اول التوجه الى الطبيعة المنظمة بمالها من القوانين والنواميس مما يثير الدهشة والحيرة ثم بانكشافها شيئاً فشيئًا تاخذ الحيرة في الزوال و تتبدل الى العلم و الاطمينان

ولكن في هذه الحالة لايتجاوز المعلومات عن قطعات محدودة ، وفي انتهاء هذا الحالة يختلف المتفكرون ، فمنهم من يقنع بما حصله من تلك المعارف المحدودة ساكتا عما لايعلمه وبلا اثبات و نفى في غير مالم يصل اليه علمه ، ومنهم من يكون اعلى تنبها و يقدر على ان يعترف بما لايعرفه قياسا على ما يعهده من العلوم ، ولا يرى اى تناقض بين ماحصله من العلوم و بين ما يبعد عنها على مايدلنا عليه المعرفة الجامعة للكون .

ومنهم من يكون اقدر من زميليه ويصعد الى معرفة الحقائق ألاعلى فالاعلى ويكون بذلك مستطلعا على الكون و نواميسه ، وان شذ في تاريخ العلم والفلسفة امثاله .

ولكن لا تتوهمن انه يمشى في هذه الطرق و يصل الى المقصود جاز ما في ذلك بل يثير مارآه من عظمة الكون واسراره الغامضة دهشة في عقله و قلبه في حين انه يستلذ من تلك الدهشة ايضا ، وقد توجه الى ماذكرناه اغلب المتفكرين من العلماء والفلاسفة قديما

---

(٧٦) علم الروح ص٢٠٢ اراني نقلا عن فاوست .

(٧٧) مسائل فلسفة الفن المعاصرة ص ١٠٢ . ج م . جويو .

وحديثا ، وفي ما ذكرناه في هذا الجزء من كتابنا و ماسوف نذكره ايضاً اعترافات صريحة به وقال **فرنسيس بيكون** : «ان القليل من الفلسفة يميل بعقل الانسان الى الالحاد ولكن التعمق فيها ينتهي بالعقول الى الايمان ، ذلك لان عقل الإنسان ، قد يقف عند ما يصادفه من اسباب ثانوية مبعثرة فلا يتابع السير الى ماورائها ولكنه اذا امعن النظر فشهد سلسلة الاسباب كيف تتصل حلقاتها لايجد بداً من التسليم بالله .»

«الذي نعرفه الان بملاحظة مالا نعرفه قليل جدا ، يقول هذه الجملة بعض الناس بلا اعتقاد ، الا اني اعتقدها ، واقول ومن يحصر المعارف البشرية في هذه الاكتشافات المشهودة فهو يخون رجالا افنوا انفسهم في سبيل حرية العلم . »

اوليورلدج (٧٨)

« قد ابتداء عصر العلم بغاليليو . . . كلا ، فلو كان علمنا نقطة فجهلنا بحر لاساحل له ، الا ان مايجوز لنا ان نقول : هو ان معارفنا اليوم محاطة بحقيقة وسيعة من نوع اخر لم نعرف من خواصها شيئا . »

وايم جيمس (٧٩-١)

« لم يحتقر العلم على العموم شيئاً من تلك البواقى غير المتسقة كما احتقر تلك المسائل الروحية الغامضة (وكان الاحتقار المذكور مما اثار سخط المتفكرين به).

وليس لعلم النفس على الخصوص تعلق بتلك الظواهر ، اذان علم النفس المحافظ يعرض عنها .

واما الطب فينفيها بالكلية ، اويقول انها من عمل الوهم والخيال ، و ذلك تعبير لايراد منه الاالرفض ايضا . (وبهذا الحكم المجازى يتجاوز الطب عن موضوعه)

ولكن الظواهر نفسها موجودة و منتشرة على صفحات التاريخ ، فكلما تصفحت

---

(٧٨) الحالات العميقة للتنويم المغناطيسى ض على اطلال المذهب المادى ص ١٣٧ .

(٧٩-١) ارادة الاعتقاد وايم جيمس ض المصدر ص ١٣٥

صحيفة وجدت اشياء مدونة تحت اسم عيافة ، الهام ، مس الجن ، ظهور الاشباح ، غيبوبة ، وجد ، شفاء بالرقى والتعاويذ ، شفاء خارق العادة ، وما إلى ذلك .

و نجد ايضا اتصاف بعض الاشخاص بقوى غريبة توثر على ماحولهم من افراد اومن اشياء . و المشهور ان نظرية الوساطة قد بدأت في **روشستر** ROCHESTER من اعمال نيو يورك NEW-UORK وان **مسمر** هو الذى بدء نظرية « المغناطيسية الحيوانية » .

ولكن نظرة واحدة للتاريخ والمسجلات الرسمية وللقصص العامة اولكتب القدامى تكفى لتبيين ان هذه الاشياء كانت موجودة في كل العصور الغابرة بالكثرة التي هى عليها الان . فكثيرا ما نعثر نحن الذين نشأنا في الجامعات وتتبعنا تيارات الثقافة العالمية على بعض الجرائد القديمة او بعض المؤلفات الضخمة التي كتبها اشخاص لم نسمع بهم في دوائرنا ، مع ان قرائهم كثيرون ولا ندهش إلا قليلا حين نعلم ان هذه المجموعة من الناس لاتعيش جاهلة بنا وبالهنا فحسب ، و لكنهم يقرأون ايضا ويكتبون ويفكرون فعلا من غير تفكير في قوانينا وسلطاننا (بل انهم متفكرون ينظرون في الكون كنظر تنافيه) .

وهناك جماعات اخرى لاتقل عددا من هذه الجماعة تحتفظ بالتعاليم السرية الغامضة وتنقلها من جيل الى جيل .

ولكن العلم الاكاديمى لايعنى باعتقاداتهم وارائهم ، الا كما تعنون انتم ايها القراء والمثقفون باراء العوام ومعتقداتهم التي تقال بقصد التسلية وقت السهرات .

هذا وليس في مقدور عقل واحد من العقول ان يدرك جلية الحقيقة ، فخير نايفوته بعض الشيء لاعلى طريق المصادفة والعرض ، بل بعد ان يكون قد نظم ورتب ، ذلك لاننا نميل ولا بدلنا من ذلك .

ويستحيى كل من العقل الاكاديمى العلمي والعقل الصوفي من مواجهة حقائق الأخر كما يهرب كل منها من روح الاخر ومزاجه . . . .

يحدث كل من علم النفس وعلم وظائف الاعضاء والطب انه كلماكان هناك جدل بين النظرة العلمية و النظرة الروحية ، فان النظرة العلمية كانت تكون على حق فيما يتعلق بالنظريات ، والنظرة الروحية فيما يتعلق بالواقعيات . »

وليم جيمس (٧٩-٢)

لم نر لما فرقه جيمس بين العقل الاكاديمى العلمى و العقل الصوفي وجهاعلميا ان اراد بهما جهة اثباتهما ، وتوضيح ذلك قد مر سابقا : ان العقل العلمى ليس له التجاوز عن حدوده الحقيقية و انه كلما طغى واراد ان ينال ماليس له فهو ليس بعلم ولا فلسفة ولا شعر لان النتيجة العلمية حقيقة ثبتت من مقدمة مشهودة و تجربية في حين ان نتيجة العقل العلمى المتجاوز عن حده ليس الا استنكار فعالية النفس الاشراقية المحسوسة ، فهذا الاستنكار ليست نتيجة مقدمة علمية رياضية او منطقية و كذلك العقل الصوفي بمعنى الأشراقي ان تجاوزعن حده واستنكر الوقائع العلمية فلا يصل الى نتيجة اشراقية بل هووهم .

ومما ذكرناه يعلم ان نتيجة التجاوز لكلا العقلين لاتكون فلسفية ايضا فان الفلسفة بمعناها الصحيح لا يمكن ان تكون مخالفة للعلم على ما ذكرناه مرارا من احتياج كل واحد الى الاخر.

كما انها ليست شعرية ايضا لانها لا تعطينا معانى خيالية تستلذ النفس بها .

فلوكان العقل الاكاديمي العلمي والعقل الاشراقي صادقين في نظرتهما الى الواقع لما كان يفرّ احدهما عن الاخر . و مجمل القول ان العقل العلمي و الاشراقي كليهمايطلبان الحقيقة بطريقين مختلفين .

وهذا التاريخ يخبرنا عن عظماء المتفكرين المؤمنين بالفكرة المنطقية و الاشراق معا ولم يطرد احدهما الاخرو لم يتهمه بجهل .

(٧٩-٢) المصدر ص ١٣و١٤

« يوجد اليوم في الولايات المتحدة كثير من النظم الدقيقة التي تعيش على ضوء هذه التجارب والتى تتجاهل العلم الحديث كما لوكانت تعيش في **بوهيميا** في القرن الثانى عشر الميلادى . انهالاتهتم بالعلم لان العلم لايهتم بما تجريه من تجارب . وعلى الرغم من ان العلم لايدل في جوهره على عقائد ثابتة ولكن على نظم وقواعد ، فان كثيرامن رجاله و من غير رجاله يعتبره ممثلا لمجموعة مقررة من العقائد و ذلك كاعتقادان العالم نظام ميكانيكى كله .

وكاعتقادان كل ما ليس بميكانيكى من الطرائق والشروح فهوطريق عقيم لا يشرح شيئاً ؛ ولاتشذ الحياة الانسانية عن ذلك . (و كل ذلك عقائد ايمانية متخذة لاتقبل التعليل)

ولكن اذا ماتحكمت هذه العقلية الميكانيكية في التفكير واعتبرت الطريق الوحيد له فانها تؤدى الى الغاء طرائق التفكير الاخرى التى لعبت اكبر دور في تاريخ الانسان فالتفكير الدينى الخلقى و الخيال الشعرى و التفكير الغائى و التفكير العاطفى و الانفعالى و كل مايصفه الانسان بانه افكار شخصية ليميزه بذلك من الاراء الالية الميكانيكية، او كل مايصفه بانه افكار رومانتيكية .

كل هذه الافكاركانت ولا تزال خارجة عن الدائرة العلمية ، وهى في نظر الميكانيكية العقلية حديث خرافة . »

وليم جيمس (٧٩-٣)

(٤) « وسازهب الان خطوة ابعد من هذا كله واقول : اذا نظرنا من موقفنا اليوم الى المراحل الغابرة من التفكير الانسانى ، سواء اكان تفكيراعلميا ام تفكيرادينيا ، فاننا نعجب : كيف ان هذاالعالم الذي يبدولنا اليوم عظيما لايحصره عقل ولا تحيط به قوانا ، كان قد راه بعض الافراد صغيرا زهيدا .

(٧٩ - ٣) ارادة الاعتقاد وليم جيمس ص ٣٢و٣٣ .

وان نظريات كل من **ديكارت** Descartes ونيوتون Newton حول العالم و نظريات الماديين في القرن الغابر حوله .

وكذا نظرية بريد جووتر Bridgwater المعاصر حوله التي كانت معتبرة في غاية من القوة و الدقة قد اصبحت اليوم منظورا اليها بالشك ودالة على قصر في النظر ! وكذا نظريات اخرى في موضوعات علمية شتى ، مثل نظرية ليل Lyell و فراداى Faraday ومل Mill وداروين Darwin تظهر بمظهر الطفولة والسذاجة وبعد ماكان لها من سلطان في الدوائر العلمية ، فهل من المنتظر ، اذن ان ينجو العلم المعاصر من هذا المصير العام ، ويسلم من نقد الاحفاد له ومن اعتبار عقول رجاله عقولا جامدة قليلة ؟ (لا ينتظره إلّا لمحافظون)

قد يكون من الحماقة سلامته من هذا المصير . ولكن اذا ماصح لنا ان نحكم عليه اليوم مستندين في احكامنا الى القياس على الماضى فانالا نقول : لايصبح علمنا الحاضر من الطراز القديم بسبب فقد انه كلا من الروح و المبادىء العلمية ، فهذان متوافران فيه ولكنه قد يغد و كذلك بسبب تركه بعض الحقائق خارج اعتباره وبسبب تجاهله ماقد يكون للظواهر المراد شرحها من نظم ومدى . ومن البديهي ان العلم يعنى بوضع القواعد و النظم ، وتلك هى روحه و مبادئه وليس فيها ما يمنعه من النجاح في بحث عالم تكون القوى الشخصية فيه المبدء الذى تنشأ عنه كل الاثار الاخرى (فيه تامل سيجيىء توضيحه) .

ولامراء في ان حياتنا الشخصية هى الصورة الوحيدة التي تواجهنا مباشرة ، و هى التجارب الوحيدة التي نجربها (وفي هذا الكلام من الافراط مالا يقل عن افراط الصوفي) .

ويحدثنا شيوخ من الفلاسفة ان النسق الذي تجرى عليه افكارنا هو نسق شخصياتنا وان كل نسق آخر تجريد منه .

واما انكار العلم والشخصية ، واما اعتقاده الجازم بان عالمنا هذا عالم غير شخصى في طبيعته وجوهره ، فقد يراه الاعقاب خللا و نقصا ، ومن ثم يهزأون مما فاخرنا به من علم ، و يحكمون على عالم هذالعلم بانه عالم قصير النظر و خلو من الاتساق و الشمول . »

وليم جيمس (٧٩-٤)

ولكن الذى يهون الخطب ان العلماء الخائضين في نظام الكون و نواميسه و المتعمقين في معرفتها لم يدّعوا السيطرة على الكون العظيم وانما اعترفوا بقصور ادراكاتهم عن الوصول الى ماكان يلوح في حقيقة الكون وجوانبه الوسيعة ولسنا نتكلم في البسطاء .

« وقد اشرت في الفصل الاخير الى ان وجهة الفيزياء الحديثة وجهة مثالية لاشك في ذلك ؛ وبعض الفلاسفة و على الاخص المرحوم الاستاد (**ولدن كار**) ذهبوا الى القول بان بعض التطورات الحديثة في معرفتنا بما نسميه العالم المادى انما تضيف براهين لصدق المثالية غير البراهين الفلسفية الخالصة لها ، وفضلا عن ذلك فان احدى مدارس المثالية الجديدة المهمة المعروفة بالمثالية الجديدة تزدهر الآن في ايطاليا بزعامة الفيلسوفين (**كروتشه**) و (**جنتايل**) .

وهذه المدرسة تؤكد على ان الكون لابد ان يستند تفسيره على اساس العقل و هى تتمسّك بهذه النظرة لا لانها تتماشى مع العلم الحديث حسب ، بل انها مما يقتضيه هذا العلم الحديث ذاته ، غير ان النظريات المثالية عامة انما تقوم على اسس غير الأسس العلمية على الرغم من ان قبول هذه النظريات في السنوات الاخيرة يغرى الى الاتجاهات العلمية إلى حدما . »

ولدن كار (٨٠) - كروتشه (٨١)
جنتايل (٨٢) - جود (٨٣)

(٧٩ - ٤) المصدر ٣٥ و٣٦ .
(٨٠-٨١-٨٢-٨٣) منازع الفكر الحديث ص ١٥٦ .

من اللازم لامثال هؤلاء المتفكرين ان يبينوا المقصود من المثالية .

ايقصدون بها المثالية الفلسفية المنكرة لكل واقع غير الادراك و الشيء المدرك ، او يريدون بها القضاء على الذرة المادية وانها من نوع الموج او الطاقة الذين لا يخضعان على القواعد الكمية الثابتة وانها اميل الى الوجهة الرياضية من الظاهرة الفيزياوية ؟

فان ارادوا من المثالية معناها الفلسفي فجعل الفيزياء الحديثة متوجهة اليها شطط من القول ، فان هناك واقعا في الخارج عن الذات المدركة كان هناك ادراك ام لم يكن وان لم يعرف العلم انه ذريرة قد تتشكل موجية اوانه موج قديري ذريرة ، فعليه لابد من ان يقصدوا بالمثالية ما ذكرناه من كون الظواهر الفيزياوية المشهودة غير ما كنا نعرف به في الازمنة السالفة من اشتمالها على ذرات خاضعة للقوانين الميكانيكية .

« وهلا بلغت بي الجراة ان اقترح ـ مع احتمال تعرضي لسخط كثير من المستمعين ان مجموع السعادة الانسانية خارج الدوائر العلمية لا ينقص حتما اذا اغلقنا كل المعامل الطبيعية و وجهنا جهود العلماء فيها ، و هم من اوسع الناس حيلة واصبرهم على العمل واقدرهم على التفكير نحو ميدان آخر يسترجع فيه فن التعاون و نبحث فيه عن قانون للموازنة في مجال الحياة الانسانية . »

مطران ريبول (٨٤)

ليس لاحدان يشك في ان المعامل الطبيعية تستوحش من معرفة الشئون الحيوية فردية واجتماعية لان المعامل الطبيعية اكبر وسيلتها في ميدان عملها هو القياسات الكمية حينما الحيوة و شئونها الغريبة تدور على الظواهر الكيفية ، فقط ، وقدسمعته فيما سبق

(٨٤) - من جريدة التيمس ٥ سبتمبر ١٩٢٧ ص ١٥ - نقلناها عن رسالة العلم الاجتماعية ص ١٣

وسيجيء في المباحث الاتية مفصلا ايضا ، و قد عرفنا النتيجة النهائية للعلوم الانسانية خلال عشرين قرنا وما ينيف بان كل ما قيل في الانسان هو كلام في كلام . . . لا غير ، بل تعدى **برجسون** من هذه النتيجة و اتى بلطيفة اخرى ، وقد جاء في كلام له ـ نقله **الكسيس كاريل** في « الانسان ذلك المجهول ص٨ ـ» :

« ان من خصائص الفكرة ان لا تفهم حقيقة الحياة » نعم ان تسيير المجتمع على قوانين موضوعة مما هو ممكن في نفسها مع قطع النظر عن مستقبله الذي يكون معرضا للحوادث المجهولة واما الحقيقة الفردية فكما قلنا : انه كلام في كلام في كلام كنفس الالكترون فعلا .

« وفي نفس الوقت تقريبا حدثت تغيرات كبيرة في ميادين العلم العامة وفي الدراسات النظرية لم يحدث مثلها منذ ثلثة قرون فتصدعت اسس الرياضيات بالمنازعات بين الافتراضيين والمنطقيين ، واختفت النظريات التى صورها لنا **نيوتن** و **ماكسول** وجائت بدلا منها النظرية النسبية و نظرية الكم اللتان لم يتم فهمهما بعد فلا زالتا كالاحاجى والالغاز . »

برنال (٨٥)

«بين جميع الاشياء التى لا يمكن ادراكها في الكون يقف الانسان في الطليعة ، وبين الاشياء التى لايمكن ادراكها في الانسان يتركز الصعوبة الكبرى فيما له من مخ و ذكاء و ذاكرة و آمال و قوة كشف وبحث و قدرة على تذليل العقبات . »

اوسبورن(٨٦)

(٨٥) رسالة العلم الاجتماعية ص ١٢

(٨٦) ـ العلم يدعو للايمان ص ٤٤ ـ كريسى موريسون

« ان تقدم العلم في العصور الحديثة كما كان في العصور القديمة ايضا معناه امتداد معرفة الطبيعة و الثبات على قمع دعاوى ماوراء الطبيعة فالعمل الاساسى للعلم هو استكشاف النظام من خلال ظواهر الكون ، فهو يقصد ان يصوغ القوانين التى تلازم الحوادث الكونية و يفسرها من غير التجاء الى ما هو سحرى او ميتولوجى او خارق الطبيعة .

ولكن العقل الانسانى شديد النزوع الى الغيب شديد الحيرة ، حتى ان بعض كبارر ّوادالعلم الحديث لم يستطيوا ان يجردوا انفسهم تماما من قيود ماوراء الطبيعة وجاء خلفائهم من بعدهم و خضعوا كثيرالاوهامها .

وقد اجتهد في التوفيق بين الاخلاص في المذهبين ، و لا تزال محاولة هذالتوفيق شائعة حتى في ايامنا ، واحدث ما التجأ اليه من ضروب التوفيق بينهماان يكون الانسان علميا على اكمل وجه في ايام الاسبوع ، و مؤمنا بما فوق الطبيعة في ايامالاحاد ، او ان يكون علميا حين يكتب عن الفلك او الطبيعة او الكيمياء و ما اليها ، و مؤمنا بماوراء الطبيعة حين يكتب في الموضوعات الفلسفية و الدينية ، على ان هذالتقسيم في الشخصية لم يكن شانهم جميعا . »

وولف (٨٧ ـ ١)

لم افهم معنى هذا لتناقض الواضح في كلام **وولف** حيث قال اولا: انمعنى تقدم العلمهوامتداد معرفة الطبيعة و الثبات على قمع دعاوى ماوراء الطبيعةثم قال ثانيا : ولكن العقل الانسانى شديد النزوع الى الغيب شديد الحيرة حتى ان كبار رواد العلم الحديث لم يستطيعوا ان يجردوا انفسهم من قيود ما وراء الطبيعة .

انامثالهذهالعبارات وانكانتتترك امامنا ميادين وسيعة للمعرفة وتوجب انلانغتر

(٨٧-١) عرض تاريخى للعلم والفلسفة ص ٤٤ وولف .

بما في ايدينا من العلوم المحدودة و الفلسفات الذوقية الا انها مع ذلك تفقد حدود الفيزيقا و تجهل معنى المتافيزيقا ، يقول **وولف** ان نتيجة العلم قمع دعاوى ماوراء الطبيعة ، و هذا هو الكاشف عن ان بعضا من العلماء مع خوضهم في العلوم لا يعرفون العلم و حدوده ، و ان مايقمع ماوراء الطبيعة من العلوم اى علم هو ؟ والظاهر انه لم يولد بعد

و باى دليل نطق العلم بلغوية ماوراء الطبيعة بل بنفيها راسا ؟

ابا كتشافه المصادفة في اصغر اجزاء العالم ؟

او بكون الانسان حيوانا عاليا لايتجاوز علمه عن الوهم والخيال .

او باستقراء جميع الكون وبامتداد العلم من الازل الى الابد ؟

او باكتشافه بداية الكون و نهايته او باثبات ان لااول له و لا آخر له اكتشافا علميا ؟ و ما اليها من مئات من الاسئلة ؟

اليس العمل الاساسى للعلم هو استكشاف النظام من خلال ظواهر الكون اولايكفى هذا النظام المدهش باثبات وجود منظم شاعر ؟

فقد اتفق العلماء والفلاسفة على ان المادة العمياء لاتتضمن في ذاته اى نظام وهندسة ، فمن اين جاء ذلك النظام امن تلقاء نفسها ؟

اليس العلم هو الذى يثبت ذلك فلما ذا تناقض نفسك بان العلم يفعل لان يقمع دعاوى ماوراء الطبيعة .

ثم ما ذكر من التوفيق بان يكون الانسان عالما في ايام الاسبوع و مؤمنا في ايام الاحاد كاشف آخر عن عدم معرفة حدود العلم و حقيقة الدين حتى يعدّ بينهما زاعما انه نحو توفيق بينهما ، والانسان حينما يكون عالما حقيقة معترف بماوراء الطبيعة ، كما ان الاعتقاد به في اكمل وجهه عندما يكون عالما كان في ايام الاحاد في المعبد اوفي غيره في الاكاديمى .

« و بالضرورة قد اشترك الفلاسفة في هذا التنوير العام ، فقد كان بعض الفلاسفة طبيعي التفكير ووضعيين كاشد رجال العلم المكافحين ، و لكن نسبة كثيرة من الفلاسفة كانوا معروفين بانهم مدافعون عن تعاليم الكنيسة و كان هذا مما يكفي لاثارة عداء رجال العلم و محاربتهم لهم . وهذه العلاقات المتوترة بين العلم وبين الفلسفة واللاهوت جهة اخرى قد تبدو عجيبة لمن يرى ما سيتلوذلك من تذبذب الخطار (الذى يتضح في الرسالة التى تظهر عن الفلسفة الحديثة و المعاصرة) ولكن النقدالذى تبودل فيفترة العداء قدلايكون نصيبه قليلا في ايجاد التفاهم المتبادل الذى تقوم عليه الصداقة التى تسود العلائق بين الثلثة في الوقت الحاضر . »

وولف (٨٧ ـ ٢)

« وقد كتب **باول جاوش** : اني اتعجب من العقول الضالة التى تطلب ادراك فلسفة الحقوق من دون دليل ولابد من الأذعان بان القواعد الكلية لفلسفة الحقوق مبهمة و مجملة .

ان حدود المفاهيم الاصلية غير مقطوع بها وفيها بعد مواضع للمشكلات . »

كلوددو باكية (٨٨)

قد ذكرنا فيما سيجيء في مباحث الدين قيمة العبارة المذكورة .

« **و وندت** كـ **كانت** يرى المعرفة البشرية قاصرة على ما يقع في دائرة اختبارها وكلما جاوز الأختبار لا يصل الا الى مثال للاعتقاد . »

ووندت وكانت (٨٩)

وبذلك يعرف كيفية تدخل المفاهيم العالية في المسائل العلمية ، لان الحقائق التى

(٨٧-٢) المصدر ص ٩٢ .

(٨٨) تئورى كلى وفلسفه حقوق ص ١ كلوددو باكيه ـ من الترجمة الفارسية .

(٨٩) عرض تاريخى للعلم والفلسفه ص٧٥ وولف .

يعرفها الانسان بالأختبار محصورة في عدة ظواهر حينما يتعدى معلوماتنا عنها لا محالة ، ومن هذه الجهة قد يدّعى ان كل عالم مؤمن بعدة حقائق لا تدخل في مختبره .

« لا يحتاج الى تدليل على ان معارفنا لابد ان لا تكون محصورة بين ما لايتجاوز التجربة .

و ذلك يبدولنا بديهيا ان قصور علمنا بالعالم الخارجى مما لايقبل الانكار .

فالا نتقاديون والواقعيون والشكاكون ايضا لاينكرون ذلك .

اوزوالدكولبه (٩٠)

وانك قد طالعت في هذالكتاب الوانا من الاعتراف من مختلف المكاتب الفلسفية و المدارس العلمية بما افاده **اوزولدكولبه** وقد شاهدت ايضا ان من العبارات ما يدلناعلى انه لا يوجد متفكر ذو خبرة بالإنسان والكون والصلة القائمة بينهما حصرالعلم اوحدد مالابد من معرفته لكل عالم وفيلسوف في مايحسه و يلمسه .

و ان الجملة التي حكيناها عن المتفكر المزبور من تلكم العبارات التى تجعل صفحة الأفكارموضوعة للفحص والتفتيش ، ونرى منها انهم مع شدة الاختلاف في المسالك لا يشكون في ان العلم بالعالم الخارجيلايفيد مانحن بصدده منالاستطلاع المطلق .

« انى اعد الشعور شيئا اساسيا واعدّ المادة مشتقة منه ولن نذهب ابعد من الشعور فكل ما نتحدث عنه و كل مايفترض وجوده تيطلب حقا منالشعور . »

ماكس بلنك (٩١)

ان ما نقله **جود** عن ماكس بلنك لم يقع موضعا لتحليله فلم يعلم مايريده **بلنك** بالعبارة المتقدمة وهو قوله : انى اعد الشعور شيئا اساسيا ، انه يحاول به تجديد مثالية **بركلى** او مثالية **ارنستماخ** اولا هذا ولا ذاك بليقصد به تدخل الشعور في الحقائق و

---

(٩٠) ض المدخل الى الفلسفة اوزولدكولبه .

(٩١) منازع الفكر الحديث ص١٢٥ جود عن مجلة الاوبزرفر ٢٥ كانون الثاني – ١٩٣١

الحادثات الخارجية تدخلاً اساسيا فيشير بذلك الى ما يريده **ديكارت** : من كون الصفات و العوارض الخارجية مما يتقوم وجودها بالادراك ، وقد اصطلحنا عليه في محله بالمثالية المعتدلة التى اعتنقها جميع كثير من العلماء والفلاسفة .

وعلى اى حال العبارة المذكورة تدافع عن المثالية بوجه وهو يضمن الوجود الخارجي بشيء من الشعور ، ولكن بين اول العبارة و آخرها تهافت واضح من حيث جعله المادة مشتقة من الشعور اولا وهو لايبعد عن مثالية بركلي ثم يعود فيقول : فكل ما نتحدث عنه و كل ما نفرض وجوده يتطلب حقا من الشعور و ظاهره احد امرين على سبيل منع الخلو :

اما ان كل مفروض الوجود ذو شعور و هو بعيد غايته لان **بلنك** لا يقول بمقالة **برونو** و **ليبنتز** من حيوية المادة الخارجية (الموناد على اصطلاح برونو)

او ان تكونه انما يتوقف بتعلق ادراكنا به و كلاهما مما يسلب عن المادة واقعيتها التى تسلم بها العلوم والفلسفة ، و على اى تقدير لم نعرف ان بلنك من اية الطائفتين امثالية هو ام واقعيّة ، وما اشبهه بما قاله بعض من المتفكرين ان العلم ليس الا انواراً مزاحمة للحقيقة فلم يعلم هل القائل نقص بذلك عن قيمة العلم اوزاد في قيمة الفلسفه ؟

ولا ندرى ايضا ما يريده بلنك بقوله المذكور هل هو نقص عن قيمة الواقعية او زيادة في قيمة الشعور وذلك لان طلب كلّ مفروض الوجود حقا من الشعور لوكان دليلا على اصالة الشعور كماصرح به لاستلزم اصالة المادة من جهة لان الشعور ايضا يتطلب حقا من المادة العضوية وان التفاعل المؤثر انما هو يوجد بملاحظتهما معا ، فحينئذ تكون الاصالة لكلتا الحقيقتين (المادة والشعور) لاالمادة فقط كما يدعيه الماديون ولا الشعور وحده كما يعتقده المثاليون .

«الاراء والنظريات التي نجعلها مبادى للعلوم لابد ان تكون فعالة (غيرجامدة فيما قطعنا به) . . . .

فلابدلنا من توجيه الاسئلة الى انفسنا دائما وانكانت في معرض الانتقادبعد ، بل تبدو من الوجهة العلمية جوفاء خالية عن المعنى (فان كل حقيقة قبلما تستكشف كان السئوال عنها مورد انتقاد وغرابة وكان ما اجيب في حلها جوفاء خالية عن المعنى) بل لورفعنا اليدعن المجهولات و عما يبدو مستحيلة لا لغينا المجهودات عن جميع العلوم وتبقى راكدة لان العشق الى تجسس . المجهولات من ضروريات طبيعة الانسان ، و هذ التعشق في جريان دائم من دون خضوعه لقانون وبلا استثناء ، ان عقولنا يقلب الاشياء بدافع غريزى كالفارة المحبوسة تفتش باظافرها الصغيرة كل تفصيل في جحرها .

والعشق الى التجسس يدفعنا الى كشف حقيقة العالم و يؤدينا بطوره الخاص الى عالم مجهول لامحالة . »

الكسيس كاريل (۹۱ـ۱)

فقد نظر كاريل في الانسان نظرة عالم **فيسيولوجى** ، وبذلك يريد تحليل الغريزة الانسانية بقواعد علمية و نواميس محسوسة ، فليس لاحد دعوى تحديد العلم بحقائق يراها مقطوعا بها كما ان دعوى تكميل نظام فلسفى من دون الفراغ عن مطالعة حقيقة الانسان مضحكة جداً .

فقد تضمن تاريخ المعرفة الوفا من المسائل العلمية و الفلسفية التى قد كانت اوضح البديهيات عند عالم او فيلسوف قد صارت اغرب مجهول عند الاخر بل كثيراً ما تضاد و تناقض اول البديهيات .

فانا لم ننس الاعتقاد بصحة هيئة **بطلميوس** الجزمية التي كانت تسيطر على الافكار قرونا طويلة .

و كذلك يتعجب الانسان اليوم حينما ينظر في الاستدلال العقلى الذي اقيم في الماضى على

(۹۲ـ۱) الانسان ذلك المجهول ص ٥٣ من الترجمة الفارسية .

اثبات ان العناصر اربعة لاتزيد ولاتنقص ، وبطلان هذه الامور عندنا بحيث لانقوّمها الا قيمة اقاصيص واساطير قد شرب الدهر عليها وأكل .

«قبل ان نشيرالى الطرق الحديثة لابد لنامن ان نرجع الى ادوار **رنسانس** لمعرفة عالم الفكر فنفهم اطوار تفكراتهم في تلك الازمنة ، وننظر في حرصهم على المشهودات التجربية وولعهم على تحقيرالنظم الفلسفية .

ومن اللازم علينا ان نميز الخصائص الاصلية وفروعها و ان نعين قيم كل منهما ، فنرفع الثنوية التي كان ينادى بها **ديكارت** فعندئذ يمتزج المادة بالروح ولاتنفكان ابدا فيكون التوجه الى الظواهر الروحية كالتوجه الى الظواهر الجسمية .

ومن‌المحقق ان : **ملاحظة الكيفية اشد غموضا من ملاحظة‌الكمية .** «ومن جانب اخر» ان‌العوامل‌المحسوسة لاتقنع ما تجده نفوسنا من‌الميل الى جانب التجريديات القطعية .

وان ليس للعلم ان يحصر في مشيه في‌الطرق الظريفة والواضحة وفي سبيل الجمال على حسابه ، بل لابدان يكون هدفه‌تكامل الانسانية ، ولابدلنا من‌ان نهتم بالحقائق‌المعطاة من ناحية الشعور كما نهتم بالقضايا **الترموديناميكية** ، ونتوجه الى جميع ظواهر الحقيقة . . . .

نحن لا نقبل ترجيح جانب الكمية وعلوم الفيزياء والكيمياء بل‌نخلص نفوسنا من التفكرات التي ربّيت في حجر ازمنة رنسانس التي كانت تفسر الواقع‌على خلاف‌قانونه . ومن ناحية اخرى نتحفظ بالفتوح التي نالها الانسان من‌نواميس العلم وقوانينه ، ونحن على يقين من ان التخلص عن مخالب العقائد التي اشغلت افكار المتمدنين منذ ثلثمائة سنة

من المشكلات بطيء الانحلال ، لان طائفة كبيرة من العلماء يعتقدون اولوية الكمية و المادية في نظام الوجود .

و يؤمنون بثنوية الجسم والروح ولا يقدرون على التخلي عن هذه العقائد لان مثل هذا الترك والتحول عماهم عليه يشوش جميع مابنوا عليه من القواعد العلمية في التربية و الطبابة والفسلجة وعلم الاجتماع وغيرها ، ويقلب حديقة صغيرة من معلوماتهم الى غابة عظيمة من المعارف التي يحتاج التمتع بها الى مساعى وافرة فلوترك العلم الحديث الطرق التي يمشي عليها من ازمنة رنسانس ويقنع بما يشاهده لصادف حوادث عجيبة ، و عندئذ تفقد المادة اولويتها .

والمطالعة في المسائل الاخلاقية والاجتماعية والدينية تبدو ضرورية كضرورة المسائل الرياضية والفيزياوية والكيماوية . . . . »

الكسيس كاريل (٩٢-٢)

قد غفل كاريل عن عدم استلزام القول باولوية الكمية وكذلك ثنوية الروح و الجسم للمادية ، بل ان زعماء تلك العقيدة لا يتحاشون عن جعل الكمية و الكيفية متبادلين بل عن تقريرهما ثمّ اثبات التكافؤ بينهما شان سائر الاضداد الجارية في التكافؤ وكذا ان الماديين يمنعون عن الثنوية بجميع معانيها ويجعلون الموجود المنحصر هوالمادة وغيرها من شئونها ، نعم من الناحية العلمية لابد لهم من القول بثنويات عديدة الا انه لا يرتبط بفلسفتهم .

فاذا استثنينا من كلمات كاريل ماذكرناه فانها تعلن عن واقعيات خارجية لايتدخل فيها شك وترديد ، فانها ضرورية لاحساسنا ولا يمكننا ستره باصطلاحات والفاظ جالبة

(٩٢-٢) الانسان ذلك المجهول الكسيس كاريل ص ٢٦٨ و ٢٦٩ و ٢٧٠ من الترجمة الفارسية .

جوفاء تقنع المبتدئين من المتفكرين ، فان حاولنا تضييق طرائقنا العلمية و تحديدها بمايؤدى الى القضاياو النتائج الوضعية القابلة للاشارة والى الفيزياوية والكيماوية كذلك نضطر الى معرفة المسائل الاخلاقية والقيم الجمالية والمسائل العالية وغيرها مما لا يتكفله الحس المصطلح عليه .

« ان العلوم التحققية تستمر في البحث عن الحالة الثابتة والمستقرة التى لم نتمكن من تحصيلها بعد . »

ارنست رذرفورد (٩٣)

وهذا القائل ارنست رذرفورد الذي لاشك في انه من ابطال علم الذرة الذين يشاهدون الحقائق المؤجلة في مختبراتهم على عكس من الناظرين من بعيد حيث يكرهون العلم بل يكرهون الطبيعة ايضا ان توافقهم على آرائهم الساذجة .

« كما اكرر القول بانى لااعلم شيئا .

وايضا كما اكرر القول بانه لايوجد احد يعرف شيئا .

فلو كان يعرف لعلم جميع الناس و لكانوا يعرفون اسرار الوجود .

فعلى هذا كل مانقول في حديث الخلقة واسرارها و نهايتها مما يبدو لفكر تناخاصة و نعتقده على طبق نظرياتنا في هذه المسائل ، وبعد يوم يبدو ماتخيلناه جوابا لتلك الاسئلة موهونا لا اساس له .

و ما اقوله في هذا المقام انما هو بقدر ما وصل اليه عقلى ، ولا ادعى انه الصحيح فقط .

(٩٣) ض الادب والفن ص ١٠٧ .

ومن يدّعي انه يصدق فيما يقوله فليقل ذلك لاري هل يصدق اويكذب . »

موريس مترلينج (٩٤-١)

لو التفت جميع المتفكرين الى الحقيقة التى تنبه عليها **موريس مترلينج** لكان من شطط بعض الالسنة مانعا عقليا ، ولكن المطمئنين بما ادركوه من الاراء المحدودة لا يقتنعون به وانك اذا قلت له ايها العالم الخبير ليست الطبيعة و قوانينها خاضعة لفكرتك المحدودة فقد اسخطت هذاالساذج المغتر بفكرته .

« **عجزى** ، وقد كتبت في خاتمة كتاب الفضاء : اني اسكت واعظم حضرته **(الله)**

لانى كلما اقبلت الى معرفة اسراره باى نوع من المعرفة فقد ابتعدت عن اسراره .

و كلما تاملت في فهم تلك الاسرار رأيتنى اعجز عن فهمها الا عن اقل قليل منها .

بيد انى كلما عجزت عن ادراك تلك الاسرار تحقق عندى : انه **(الله)** موجود .

لانه لولم يكن موجوداً لكان الكون معدوما ،

وايضا لم يكن يتعقله احد .

و انى الأن اردد في نظرى هذه السطور ولا يزيدني الاعجزاً وجهلا .

فانى قدجاوزت الثمانين ، وعزرائيل واقف في عتبة دارى وانى الان كما كنت في الخامسة والاربعين من عمرى جاهلا ولا افهم شيئاً .

اوه ، قداتلفت ثمانين من عمرى ولم افهم شيئا ، وقضيت عمرى ولم يكشف الكون لى عن وجه اسراره .

وهاانااودّع الكون جاهلا .

ولم اترك ورائي الاعدة مجهولات وفروض خالية عن الحقيقة تكون في معرض التبدد خلال عدة اسابيع اواشهر .

(٩٤-١) العالم الاخر ص ٥٦ موريس مترلينج من الترجمة الفارسية .

وارانى عاجزا واغبط الحجر الواقع في جادة حيث يبقى بعدى ولعله يصبح يوماً ما وهو عالم بالاسرار بعدى .

واما انا فقد ارتحلت جاهلا .»

موريس مترلينج (٩٤-٢)

يشير مترلينج بعبارته : لانه لولم يكن الله موجوداً لكان الكون معدوماً ، الى اعرف الأدلة على اثبات الصانع المطلق ، وبيانه اختصاراً :

انه لا ريب في كون كل من اجزاء الكون حادثة و معلولة بعد مالم يكن او انه معروض للحركة العامة لامحالة فيكون الكل معلولا او متحركا و كل من الوصفين مع قطع النظر عن العلة والمحرك معدوم فكل الموجودات من دون المبدء الاعلى معدوم .

و اما جملته الاخرى : « وايضا لم يكن يتعقله احد » لعلها اخذت جذورها الاولية مما قرره **ديكارت** من البرهنة على وجود الله ، فانه يقول :

لاشك في ان فكرة الله موجودة عند الاذهان عامة ، وكل انسان متفكرا كان او عاميا يتوجه اليه ، وليس لنا ان نقول : ان هذه الفكرة العظيمة جائت الى الاذهان من الطبيعة الخارجية فانها تشير الى حقيقة ليس كمثلها شيء في الطبيعة من الحقيقة او الاوصاف .

وكذلك لا يجوز لى ان اتخيل انى موجدها من تلقاء نفسى ، لان افاعليها محدودة ابداً فيلزم من ذلك ان تدخل هذه الفكرة في العقول اوالقلوب من ناحية **الله** .

وهناك برهان ثان لديكارت لعلنا سوف نتعرض به في المباحث القادمة .

« وصور الواقع التى يقدمها الينا العقل تشبه شبها تاما بسلسلة من المناظر قبل ان

(٩٤-٢) الافكار الصغيرة والعالم الكبير ص ١١١ و ١١٢ موريس مترلينج الترجمة الفارسية .

توضع على جهاز العرض ، و هذه الصورة تستبدل على هذا النحو تماما الفيض المتصل و التغير الدائم للاصل بتعاقب اجسام ممتدة في الحيز .

فالعقل يقدم الينا عن الواقع نظرة مخطئة ، ذلك لان العقل يمثل الواقع مكونا من نقط يمكن ان نركن اليها كي يقدم في اغراضنا العلمية اى الغايات التي نرغب الحصول عليها . . . .

وعليه فالعقل يسعى على الدوام الى ان يقدم الينا نتائج الحركة وغايات العمل وليس من مصلحته في شيء الاهتمام بحقيقة الحركة وواقع العمل فالعقل اذا يدخل الوقفات والفواصل في فيض الواقع غير المنقطع ، وان هذه الوقفات والفواصل التي يضعها العقل في الواقع من اجلنا هى التي تمدنا بالاساس للفكرة البديهية عن الواقع من حيث انه مكون من اجسام صلبة منفصلة بعضها عن بعض بمميزات حقيقية . »

هنرى برجسون (٩٥)

وكان لبرجسون ان يتوجه الى بذل العقل غاية مجهوده لرفع غائلة الكثرة من الموجودات الخارجية ليوحدها ، كما انه يجزئها الى اجزاء منفصلة جسما كان اوغير جسم فان من الواضح اتفاق النظم الفلسفية المختلفة في ان العقل كما يجد في سيره للتجزئة كذلك لم يزل يهوى الى ايجاد الوحدة بينها بالغاء المميزات و المشخصات .

نعم لوغير **برجسون** كلامه هذا بان يقول : ان من شان العقل ان يحلل الواقع الخارج في الفكرة تحليلا لايتناهى اوتركيبا غير محدود مع حكمه بان ماركبته الفكرة من الحقائق من مميزاتها لابد وان يكون محدوداً منقطعا لكان اقرب الى الواقع و هذا غيرما يدعيه **برجسون** - فانه يتمشى مع العقل في دائرة اضيق مما نرى عليه العقل .

ويمكن ان يدقق **برجسون** نظره من جهة اخرى بان يقول : ان كل مفهوم و

(٩٥) المدخل الى الفلسفة الحديثة ص ١١٦ سى . اى . ام - جود

قضية اذا لبس الوجود خارجيا كان او ذهينا فلابد من كونه متشخصا و محدوداً ، مع ان الواقع الذي نحسه بالذوق الحياتي هو متصل دائم لا انفصال فيه .

وعلى اى حال فيشترك **برجسون** ايضا مع سائر المتفكرين الذين تلونا عباراتهم في عدم قدرتهم على اغناء العقل عما يرومه الأفكار من الوصول الى الواقع المطلق .

« فالظاهرة الذهنية تجعل الحافظة بين علم النفس وماوراء الطبيعة .

ولكى نفهم جوهرها الاصلى لابد من ان نفهم الفلسفة .

ويوم يرى الفيلسوف انه قد اضطر ان يحل اللغز الدائمى لارتباط الروح باالجسم فلابد من ان يتوجه الى هذه العويصة ايضا» .

جان فيلو (٩٦ـ١)

ومن البون البعيد ما بينه وبين دعاوى بعض المكاتب حيث لاتفرق بين العلوم التى يكون موضوعها ماديا قابلا لملاحظة الكم والكيف فيه على سبيل الحس وبين علم النفس الذى تدور عمدة مسائله حول الكيف .

«وان مسئلة الحافظة احدى المسائل العويصة لارتباط المخ بالفكر .

اين يحل الخواطر وتحفظ فيه ؟

ماهى شرائط تشكل الخاطرة ؟

فلو اردنا ان نجيب عن هذه الاسئلة فلابد من ان ندافع عن نظام فلسفى مخصوص ونطرد مايخالفه . »

جان فيلو (٩٦ـ٢)

ومن نتائج الخلط بين مسائل العلم والفلسفة ان لا يعرف العلماء ولا الفلاسفة ان

(٩٦ـ١) الحافظة ص ٦ جان فيلو من الترجمة الفارسية

(٩٦ـ٢) المصدر ص ٢١٠

مسئلة الحافظة تدخل في حيطة اى منهما ، و لكن لا نحتاج الى ان نجعل غوامض الحافظة من الفلسفة كغيرها من العويصات التي اذا عجز عن حلها العالم يحسبها من الفلسفة ، بل ان هذه كلها من العلوم ، بيدان تقيدالعلم بالمعارف الحسية اخرج العلم عن دوائره وجعله محدودا في نطاق ضيق .

« ولكنني اريد قبل ذلك ان أقدم بهذه الكلمة التي تبين لنا السبب العام لاستمرار الفلسفة على مر العصور :

لقد فهم الناس المعرفة دائما بمعنيين مختلفين : فاحيانا يتصورها المرء كمالوكانت تقدما داخليا في نفوسنا ، واحيانا كمالوكانت نمواً مطرداً لقدرة الانسان في السيطرة على العالم الخارجي .

والفكرة الاولى هى فكرة **افلاطون** التي يعرضها بطريقة اسطورية ، فهو يتخيل ان النفس كانت تعيش قبل هذه الحياة الدنيا ، في عالم الهى تتامل فيها الحقائق الثابتة الدائمة ، وهى المعانى اوالمثل ، وكانت تنعم هناك بحياة سعيدة كاملة في صحبة الالهة ، ثم فقدت اجنحتها ، فهبطت الىالارض ، ومع هذا فانها تشعر برغبة كامنة تدعوها إلى العودة الى حالتها الاولى .

وهذه الرغبة في السمو بذاتها تتجلى في المعرفة العلمية و هى تذكرعالمالمعانى[1] وهكذا فان المعرفة قد تهيىء لنا حالة الكمالالتى حرمنا منها ، وذلك عن طريق اتصالنا بالعالم الالهى . و من المستحيل ان لا نعترف بالحقيقة العميقة التى تنطوى عليها هذه الاسطورة :

(١) وهذا المعنى قد شرح فىالقصيدة المنسوبة الىابن سينا سائلا عنعلة هبوطها

هبطتاليك من المحلالارفع — و رقاء ذات تعزز وتمنع .

فليست النفس في مسئلة المعرفة جامدة تعكس الاشياء ـ كما كان يريد **سبينوزا** فان الانتقال من المعرفة الغامضة الى المعرفة الواضحة المتميزة مبعث السرور و الكمال ، بل انه يحور النفس .

ولكن هناك فكرة اخرى عن المعرفة وهي مختلفة جدا عن الفكرة الاولى ، فليست المعرفة غاية في ذاتها ، وانما هي وسيلة تمكننا من السيطرة على الاشياء « فالمعرفة كوسيلة للقدرة » هي الشعار الذي املقه « فرانسوا بيكون » Francais Bacon على هذه الفكرة ، و قد اخذ عنه « او جست كونت » فيما بعد .

واصحاب هذه الفكرة يرون ايضا ان المعرفة نوع من التقدم ، ولكنه ليس كمالا داخليا ، بل امتداد لسيطرتنا على الأشياء الخارجية ، و الميزة الكبرى التي تسمو بها هذه الصورة من المعرفة على الصورة السابقة هي ان تقدمها يمكن ان لا تتقيد بالفرد كما لا يختفي باختفائه فان اكتشاف وسيلة فنية لامر يمكن اثباته في صيغة لغوية ، بل يمكن تسجيله في اداة مادية .

ومن الممكن ضم هذه الاكتشافات بعضها الى بعض باعتبار ان الاكتشافات السابقة تؤدى الى اللاحقة ، وبذا يصبح التقدم جماعيا ، اى تقدما انسانيا .

و من اليسير ان نرى التضاد الكبير الذي يوجد بين المعرفة التي تعد تحويرا الوجودنا الذاتي ، وبين المعرفة التى تعتبر نموا مطردا لقدرتنا على الاشياء .

فالمعرفة الاولى تتصل باخص مصائر الشخصية .

والثانية تنصب على وسائلنا في العمل .

فالاولى تتعلق بجوهرنا الذاتى ، اى بمصيرنا الشخصى .

في حين ان الثانية هى التي تهتم بالامور التى يمكننا اكتسابها بها بصرف النظر عن تحديد الغاية من هذا الاكتساب ، فقد نشأت الحضارة الحديثة منذ القرن السادس عشر على وجه الخصوص ، من انجذ ابنا المتزايد المطرد نحو الصورة الثانية من المعرفة فبفضل التقدم الذى يزيد دائما من عتادنا العقلى نجد ان وسائل العمل التي في متناول الانسان تزداد عدداً وقوة وتقوم هذه الوسائل على اساس اساليب مهنية ومعارف نظرية لا يحيط به سوى عدد قليل من الناس ، بل ربما لم يحط بها احيانا الاخفنة منهم ، ولذا فانها اذا يسّرت وسائل العمل لجميع الناس فانها لاتفرض عليهم غاية معينة ولقد جالت في خيال اكبر مفكرى القرون الثلاثة الماضية فكرة مثالية ، اى تلك الفكرة المثالية لمعرفة تخطو نحو الامام ، وتكفل للانسان السيطرة على العالم المادى وهذا المثال الاعلى هو الذى حدد فكرتهم عن الكون ، بل عن الانسان : فان نظام الحركة الكونية اتاح «لديكارت» :

ان يتخيل العمليات الانسانية كما لو كانت تندمج في الاشياء الخارجية و تحور ظروف حياة الجسم الانسانى وتصل عن طريقه الى العواطف و الاهواء التى ترتبط به وفي الواقع حاول مفكر و القرنين الثامن عشر و التاسع عشر ان يمدوا نطاق فكرة القانون الطبيعى الى الانسان نفسه الذي يعد بدوره شيئا بين الاشياء .

وهنا يبدو لى ان مأساة حضارتنا الغربية قد بدأت بعد الحرب العالمية الاولى بقليل ، اى منذ ثلثين سنة حضرت حفلة عامة فسمعت احد سفراء بلاد الشرق الاقصى .

يغبط اروبا على تقدمها العظيم في الفنون العملية .

و يعتقد انه يمكن تقسيم المجهود الانسانى الى قسمين :

احدهما للعالم الغربي وهو في رايه ان يعمل الغرب على ان يكفل للانسان اسباب

الحياة في حين يكون القسم الاخر من نصيب الشرق الذى . يقدم للانسان الحكمة التى تكشف له عن غايته .

ومن ثم فانه لم يكن قد رأى سوى الجانب المادى لحضارتنا ، و الان اذا ولينا وجهنا شطر الفلسفة امكننا ان نفهم حقيقة جوهرها على نحو افضل : فهى في جملتها مجهود جدير بالاعجاب يراد به حفظ التوازن بين هذين النوعين من المعرفة و بيان ان النوع الاول منهما هو وحده الذي يجعل للثانى قيمته .

فالفلسفة هى احتجاج مستمر للعقل ضد الاستغراق في العادات المادية الجامدة التي تؤدى اليها الصناعة ، ان **ديكارت** يحاول الارتفاع بمستوى الشروط المادية لحياة الانسان لكنه يجعل للعقل المقام الاول ، اما **كانت** فانه يؤكد خضوع جميع الظواهر الكونية للقوانين ، ولكنه عند مايرى ان ذلك لا يصدق الا بالنسبة الى الظواهر المادية ، فانه يعتقد ان القانون الاخلاقى هو الذي يفسر لنا مصيرنا وغايتنا في الحياة . و ربما صدم هذا الاحتجاج بعض العقول التي تسم نفسها بانها علمية ، والتى ترى في تطبيقات العلوم الحل الوحيد لجميع المشاكل الانسانية ومع ذلك مازال هذا الاحتجاج مستمرا في الفلسفة المعاصرة غير انه يقوم في ظروف عسيرة وفي وسط كل اخطاء من اللون . »

اميل بريهيه (٩٧-١)

ان هذه العبارات التى نقلناها عن **اميل بريهيه** من اسهل الطرق التى يتسنى للمتفكر سلوكها الى الوصول الى اثبات ضرورة الفلسفة والمسائل المتجاوزة عن المحسوس في الافكار وان التقسيم الذي اورده على المعرفة على انها موضوعية تارة و طريقية اخرى من الاصول الصحيحة التى لابد من الاعتراف بها .

(٩٧-١) اتجاهات الفلسفة المعاصرة ص ١٩ و٢٠ و٢١ و٢٢ و٢٣ اميل بريهيه

غير ان الذى يمكن ان يقال في التقسيم بطريق اكمل هو :

ان المعرفة تكون تارة موضوعية بحتة وتكون بنفسها مورداً للمعرفة و التامل من حيث حقيقتها واقسامها من الجزم والظن والشك وغيرها او من حيث منشائه .... و غير ذلك .

و اخرى تكون طريقية بان يلاحظ بها الحقائق الخارجية كمرآة ينظر فيها الى الصورة وليست النظر فيها الا طريقا وفانيا في الصورة وفي هذا القسم يكون الشيء تارة هو الانسان نفسه ، واخرى هو الخارج عن الانسان فيكون الاقسام ثلثة .[1]

اما في القسم الاول فالمعرفة غاية بذاتها وفي القسم الثاني والثالث فالغاية خارجة منها فهى انسان تارة ، وخارج عنه اخرى ، ولاريب ان **افلاطون** لم ينظر في المعرفة على انها مقصودة اصيلة ، وبعبارة اخرى لم ينظر فيها على انها هى الغاية التى تكون مفاد القسم الاول ـ بل ولم يحاول ان يجعل غاية المعرفة هو الانسان نفسه كما صنعه شيخه **سقراط** وانما جعل حالة سابقة للروح ادركت الحقائق والمعانى فيها قبلما تهبط الى عالم الاشباح و الاظلال . فما يراه افلاطون من شان المعرفة عين ما ذهب اليه **اوغوست كونت** وقبله **فرانسيس بيكون** ، وانما الاختلاف بين المتفكرين (افلاطون و كونت) من جهة الخارج الذى يقع غاية للمعرفة ، بمعنى ان الاول يرى ان ما في الخارج ليس الا اشباح الحقائق قد وصلت اليها الروح في محلها الارفع .

واما الثاني منهما لا يرى للروح وشئونها وللخارج وحوادثها موضوعية الا ما نحسه ونلمسه بحواسنا الفعلية . و من ذلك تبين ان ما ذكره اخيرا بقوله : « فهى (الفلسفة) في جملتها مجهود جدير بالاعجاب يراد به حفظ التوازن بين هذين النوعين من المعرفة و بيان ان

---

(١) وليعلم ان المعرفة تقبل التقسيم من جهات اخرى ايضا من حيث الجزئية و الكلية وغيرهما .

النوع الاول منهما هو وحده الذي يجعل للثانى قيمته . فالفلسفة هى احتجاج مستمر للعقل ضد الاستغراق في العادات المادية الجامدة التى تودى اليها الصناعة » ليس على ما ينبغى ؛ فان القسمين المذكورين من المعرفة لا يتعدى موضوعها عن الانسان و الخارج ولاريب ان مخالفى الفلسفة ايضا يلزمون انفسهم بان يفهموهما ويصلوا فيهما الى القوانين والنواميس النهائية . فليست علة افتقارنا الى الفلسفة ضرورة الموازنة بين النوعين من المعرفة لانهما كما ذكرناه مما لا ينكره احد ، و اما انهم هل نجحوا فيها ؛ مسئلة لابد عن الاجابة عنها .

نعم ان جعل المباحث القائمة حول الانسان الداخلية فلسفة ، و منشائها علة لها ، فلا يبعد ان يكون ما قرره صحيحا الا انه يشبه طريقة القدامي في الفلسفة حيث جعلو الفلسفة كل العلوم ، نعم يمكن ان ينتزع عن مسائل التوازن مفاهيم وقضايا عالية تكون فلسفية بلا واسطة اوتؤدى اليها معها .

ولكن كما سنذكره هذا شان جميع المسائل العلمية كانت انسانية اوخارجية فانها عند مايراد ارتباطها بما يحيطها من العوامل الخاصة وا لعامة فانه ينجر الى مسائل فلسفية تخرج عن نطاق العلوم ، غالبا ومما يلفت النظر في العبارات الماضية ما افاده من تقابل محاولتى **ديكارت** و **كانت** حيث ان الاول منهما يجعل للعقل المقام الاول ، والثانى يؤكد خضوع جميع الظواهر الكونية للقوانين ؛ وعندى ان وجه التقابل مابين اسلوبى المتفكرين لايخلو عن غموض ، فان خضوع جميع الظواهر الكونية للقوانين ليس مما ينكره **ديكارت** ، حينما يقسم **كانت** طرق المعرفة الى الحس السامى Transcendental Aesthetic وهو يجعلها اول مراتب المعرفة وبه نتوجه الى الخارج ، والتحليل السامى Transcendental Analytic وهو ما يجعلنا ان نفحص عن تلك المحسوسات التى وصلت الى العقل ، و كلا الامرين مما

لاينكره احد منهما ، فان ضرورة خضوع جميع الظواهر الكونية مما يصراليه **ديكارت** ايضا غاية الامران السبيل اليها ينحصر في المعرفة اليقينية بعد ماحصها العقل .

وليس لنا ان نطمئن بجميع ماياتينا به الحواس من دون تمحيص من العقل و هذا لا ينكره **كانت** ايضا ، بيد انه يرى للعقل حدودا لايمكن له التجاوز عنها .

ولا **ميل بريهيه** عبارات اخرى في الاحتياج الى الفلسفة اوضح مما نقلناه انفاوهى :

« نقد المبادىء ـ تدل المبادىء سواء أكانت خاصة بالعلوم ام بالاخلاق ، تدل على القضايا الاولية التى تعد نقط بدء ضرورية لكل بحث .

كمبادىء علم الهندسة . و كمبدء الحتمية العام في علم الطبيعة .

و كمبدء الواجب المطلق في الاخلاق ، وهذا هومنشأ ذلك الشعار الذي اكّده مفكروا العصور الوسطى « من الواجب ان لاتوضع المبادىء موضع الشك اوالمناقشة » .

وقد ذهب كثير من الفلاسفة من امثال **القديس اوغسطين** الى ان هذه المبادىء حقائق ابدية ترتبط بالوجود الالهى ، ومن الاكيد انه قد وجد عدد كبير من فلاسفة الشك قبل عصرنا هذا ، لكن شكهم كان لاينصب على الوظيفة التى يجب ان تؤديها المبادىء في تحصيل المعرفة ولا على بداهتها اليقينية ، بل كان ينصب بالاحرى على عجز العقل الانسانى عن الاهتداء الى معرفة منبع هذا اليقين .

مثال ذلك ان « هيوم » كان لاينكر مبدء السببية ، بل كان يحاول تفسير : لماذا نستخدم هذا المبدء بثقة مستمرة مع انه لايقوم على اساس من البداهة المنطقية اوعلى التجارب ففى ازمنة المبادىء التى نشهدها منذ بدء هذاالقرن نرى ان الامر ليس خالصا من الشك اوالريب ، بل نجد أن موضع الاشكال ينحصر في دورالمبادىء ووظيفتها ، فلم يعد

موضع البحث ان نتساءل عن اصل المبادیء التي قد یشهد بصدقها ، بل عن مكان هذه المبادی في عملية المعرفة ...

والامر الذی ارید استنباطه من هذه المناقشات هو المكان الذي يجب ان يخصص بالمبادیء ففی حين يعتقد بعضهم انه يستطيع تحديد المبادیء الضرورية التی تكفی في استنباط جميع القضايا الرياضية ، لا يريد الاخرون سوی الاستمرار في البحث دائماً و الصعود الی المبادیء للوقوف علی شروط الفشل او النجاح ، وذلك تبعا لفشلهم او نجاحهم .

وهكذا نری ان قيمة المبادیء لا تحدد في ذاتها ، وانما تقاس بقدرتها علی البرهنة وهی تلك القدرة التي لا يمكن معرفتها الا اذا وضعت موضع الاختبار ، فليست البرهنة في خدمة المبادیء بل المبادیء هی التی في خدمة البرهنة . »

اميل بريهيه(٩٧-٢)

وما احسن ما افاده **اميل** من ان « موضع الاشكال ينحصر في دور المبادیء ووظيفتها» وهو يبين ما ذكرناه في مبحث « ارتباط الفلسفة بعوامل المحيط» من ان المفاهيم العالية و المسائل الاصلية الفلسفية انما تتغير من حيث التطبيق والامور العارضة بحسب تطور الازمنة والشئون المحيطة بها ، و اما نفس المبادیء و المفاهيم والمسائل المذكورة فلا يمكن الشك في ثبوتها و ضرورتها في كل فكرة عالية او متوسطة ، من دون تاثرها من العوامل المحيطة بها .

نعم تبقی الجملة الاخيرة مورد للبحث والمناقشة ، حيث ان **اميل** انما استخرج المبادیء بتحليل البراهين العلمية عليها فقط فقال « فليست البرهنة في خدمة المبادیء بل المبادیء هی التي في خدمة البرهنة » .

في هذا البحث نظريتان مختلفتان علی ما يظهر من امثال هذه الجمل ولكن عند الفحص الدقيق يعلم ان كلتا النظريتين حقيقة واحدة في الافكار ، فهناك مباد في خدمة

(٩٧-٢) اتجاهات الفلسفة المعاصرة ص ٨٩ و ٩٠ و ٩١ .

البرهنة كمبدء السببية والحركة وغيرهما واخرى تكون البرهنة من مقدمات ثبوتها ، فان مبدء السببية مثلا يستخدم للبرهنة على احتياج معمول خاص بعامله في حين ان نفس المبدء مما يتصحح ثبوته بالبرهنة الشاملة لمباد اخرى الى ان تنتهى الى مباد اولية لاتقبل البرهنة

وقد حاول بعض الواقعيين الجدد ان يغضوا النظر عن سبق المبادىء و تقدمها العلمى على البرهنة و يعتقدوا بان المبادىء امور كلية لا تعالج الامور الجزئية بل وقد رأي فيه نحو رجعة الى الوراء قال :

«ولقد قرر **اوقليدس** انه لووقعت عدة قضايا واضحة اصولا واسسا لامكن استخراج الغوامض من الأشكال بسببها ، ولكن الهندسات الحديثة التي تتمايل نحو المطلق تعمل غير تقرير **اوقليدس** ، فانهم يحرزون قبل الاستخراج اصولا كلية و يجعلونها اسسا ثم يستنتجون منها القضايا على اسلوب القياس ومن هذا القبيل الهندسة الخطية والمترية وفرضية **ريمان** . . . . ـ ثم يسئل عن تعيين صحة احد الطريقين ـ ويجيب عنه بان المنطق الجامد يرحج الثانى سيّما بملاحظة **الايدولوجية** الاجتماعية الارتجاعية لانه يدافع عن المبادىء العالية المطلقة »

ولم افهم وقد فحصت عن بعض الافكار العالية وهم ايضا لم يفهموا جداً : انه لاى سبب قرر **اوقليدس** نفسه عدة اصول يبرهن عليها ويجعلها اسسا لاستنتاجاته في القضايا النظرية الهندسية ، او ليست هى كليات جعلت اصولا اولية يحتاج اليها القضايا في استنتاجها ؟ .

ثم لا يختص اخذ الكليات و المبادىء اصولا للبرهنة **باوقليدس و ريمان** و الرياضيين الجدد ، بل اذا فحصنا عن صميم الدليل اياما كان فنرى ان صفة الدلالة انما تقوم بمبادىء مسلم بها منطقيا اورياضيا او طبيعيا اوغيرها من الفنون ، وانكان التسليم بها يختلف باختلاف الموارد فاستنتاج نتيجة خاصة من معادلة معينة يحتاج الى مبادىء رياضية

كتبديل طرفيها مثلا ، وان لم يلتفت اليها المستنتج حين العمل .

كما انه قد يكون المبدء حال استخدامه للبرهنة كليا مستفاداً من الحس .

ولهذين السببين نحتمل ان يقصد بترجيحه طريقة **اوقليدس** حسن ابتنائها على الحس ، وهو جيد في مورده ولا يستلزم ان يكون جميع الموارد تابعاله على ان المبدء المحسوس ايضا يحتاج في كليته التى تلازم كونه مبدأ الى تجريد و اطلاق ولا يلزمه الارتجاع الى المنطق الجامد اصلا .

ثم ان الكاتب يقول في كتاب آخر له :

« ان معرفة اجزاء الطبيعة انما تتم بواسطة العلوم التى تكشف عن روابط الطبيعة كشفا استمراريا وتوجد اجزاء من الطبيعة دقيقة ومتزايدة .

وعلى عكس من ذلك يمكن ان يقال ايضا ان معرفة الطبيعة بتمامها من المقدمات الخاصة بالعلم .

افتراض ان الطبيعة تشكل وحدة ، مقدمة لكل علم .

كل واحد من العلوم جزء من العلم الكلى المركب منها .

فبالنتيجة : من المهم تحقيق الاصول والقوانين الكلية في كل من العلوم المخصوصة. »

فالجملة التي قال فيها : « افتراض ان الطبيعة تشكل وحدة ، مقدمة لكل علم . » اشد تجريداً من المباديء الكلية التى تكون في خدمة الرهنة . فان المباديء الكلية حقائق محدودة ومجردة عن المحسوس بواسطة واحدة او وسائط قليلة بمعنى ليس بين المحسوس والمبدء المجرد الا ماذكرناه من قسمى الواسطة .

بينما لا يمكن افتراض وحدة الطبيعة الا بعد تجريدها عن الوف من الخواص المحسوسة . وبعبارة واضحة : معنى افتراض وحدة الطبيعة في مقدمة كل علم يلازم كون الانسان فيلسوفا اولا ورياضيا ثانيا .

« خلال المشاجرات الواقعة بين النظريات الجديدة و القديمة يبدو التعشق الى ادراك نظام الكون شديدا و كلما يزداد الموانع والمشكلات ازداد التشوق اليه . »

لئوپولد اينفلد (٩٨) البرت انيشتين (٩٩-١)

نعم ضرورة النظام في اجزاء الكون بمرتبة من اللزوم لا يرى العالم بسبب تفكك معرفته اخلالا في النظام بل يتشوق الى ان يستكشفه من خلال جهالاته التي لا يرتبط بالواقع .

وقد ذكرنا سابقا ان واقع الكون غير معرفة الكون ، وقد تسلم بهذه الحقيقة جمهور المتفكرين ولا يخالفهم الا السوفسطائيين اللاعبين بعقول الناس والكون جميعا ، وبالجملة لا يؤثر في حقيقة الكون علمنا ولا جهلنا به فهو مستمر في نظامه سواء ادركناه ام جهلناه فان ادنى خلل في النظم يوجب اختلال الكل فلو فرضنا : انه وقعت نار على قطن يابس ولم يمنع عن تاثيرها فيه شيء ومع ذلك لم يحترق القطن فحينئذ لابد من افتراض سلب التاثير عن النار والخاصة الاحتراقية عن القطن وهو يوجب سلب السببية عن علتهما السابقتين وهكذا يتسلسل السلوب فلا يوجد في الكون اقل نظم .

« لو عرفت قوانين الفيزياء عامة لتوجه الافكار الفعالة الى ميادين اخرى من العلم ، ويمكن ان يوجب هذا التوجه اشياء مغيرة لحقيقة الحياة . »

البرت انيشتين (٩٩-٢)

« ومن العجيب ان الفيزياء لم يعرف لنا من الواقع الا قليلا ، و ان العوامل

(٩٨- ٩٩-١) السير التكاملي للفكر من التصورات القديمة الى النظرية النسبية ص ٢٦٩ البرت انيشتين ولئوپولد اينفلد من الترجمة الفارسية .

(٩٩-٢) مفهوم النسبية ص٢٥ انيشين بقلم برتراندرسل من الترجمة الفارسية .

المقررة على طبق مصلحتنا وما يخص انتخابنا بتوسط الات الادراك تحددعلومنا . »

البرت انيشتين (٩٩-٣)

ومع هذا الاعتراف الصريح من بطل الفيزيقا والرياضة كيف يؤمن بعض المحصلين والكتاب بما وصلنا اليه من القواعد المحدودة ويجعلها فراء في جوفه كل الصيد .

مع انك لو فحصت عن عقول اكبر العلماء الذين يفحصون عن الطبيعة غيرمغترين بعدة ظواهر معينة لما وجدت منهم تلك التجسمات الخالية عن الحقيقة التي يجعلها ابناء العلم البدائيين في الشرق و الغرب .

«ليس مايقصده العلم اثبات حقائق ثابتة و اكتشاف عقائد قطعية و ابدية .

و انما العلم يسعى بان يقرب من الحقيقة ، و يفتح الابواب المسدودة من اسرار الطبيعة ، ويرفع استار الابهام واحدا بعد واحد حتى يصل الى قمة المعرفة الممكنة او يتقرب اليها بلا دعوى الصحة الكاملة في جميع مراحله الصعودية . »

البرت انيشتين (٩٩-٤)

خلافا للمستعجلين من شبابنا حيث يجزمون بكلشيء بادنى الملائمة بينه و بين نفوسهم الضيّقة ، فهؤلاء لو عاشوا من اقدم الأزمنة العلمية الى اليوم لجزموا بكل ما ادركوه واحداً بعد واحد و لعاشوا في ظل تناقض القول والفكرة دائما .

« ان العلوم الطبيعية لمحدودة في دوائر المعرفة الانسانية ولا تتجاوز عنها . حينما يوجد هناك مجال لمدخل المعرفة من غيرالطرق التى يهدى اليها العلوم الطبيعية . »

سيرارتورادّينجتون (١٠٠)

(٩٩-٣) المصدر ص ١٩٤ .

(٩٩ - ٤) المصدر ص ١٧٤ .

(١٠٠) ض نظرية النسبية الخاصة ص ٥٠ مصطفى مشرفه بك .

« في سبيل التطرق و السير التكاملى نحو المجردات و الوحدة الكاملة ، نرى الانقسامات البدائية لعلم الفيزياءكانت واضحة ومما لم يمكن اجتنابها .

وانما ترك الفيزياء تلك الانقسامات البدائية من جهة سيره الكمالى الذي كان يترك الانسان انتباهاته الابتدائية ورائه وكان ايضاً يغير الموضوعات التى كانت ماخوذة عن الحواس والفنون الفيسيو لوجية اخذا مستقيماً .

وبيان اخصر كان ذلك حينما كان المتفكرون يتمايلون عن المحسوسات الى المجردات .

ولننبه على ان الملاحظات المذكورة كانت تدافع عن الفلسفة الواقعية . »

بول جودرك (١٠١)

ولكنك عرفت فيما سبق غير مرة بان بعض المعاصرين من الفيزياويين و الفلاسفة استنتجوا من العلوم : الفلسفة المثالية ، وعندنا انه قد اشتبه على جمع من معاصرينا حقيقة هذه المشاجرات وزعموا : ان هذه الاصول المجردة والقوانين العالية تسلب الواقعية الخارجية عما وراء الادراك ، وتجدد الخرافات الحاكمة في القرون الخالية . وكل ذلك من عدم تدقيق النظر في تلك المناقشات الهائلة وعمدة هذه الاوهام كانت نتيجة الجهل بمعنى الواقع والادراك والرابط بينهما ، فتخيل الرجوع الى مالفظه الانسان في صفحات تاريخه السالفة التي يكذبها علومه اليوم .

« قد بدأنا بحكايتنا عن السؤال عن اصغر جزء من الذرة (ما هو اصغر جزء للمادة ؟)

و هل نقدر على تجزئته باصغر من ذلك ، و ختمناها باكتشاف الذرة القوية (Atom) المتشكلة من الالكترونات الدوارة والبروتونات المركزية « اسس عالمنا هذا »

(١٠١) النسبية بول جودرك ص ١٢و١٣ من الترجمة الفارسية .

الذرة القوية التي تحتوى على مخزن عظيم من الطاقة ، وقد تهتز في ماوراء الفضاء غير المتناهية ، وتولد امواجا في الاثير كالامواج المحسوسة في حياض الماء .

الالكترون والبروتون وامواج الاثير المجهولة هى التي تشكل اسس الكون :

ولم يتجاوزاليوم معارفنا عن اقل رتبة المعرفة الحقيقية ، ولم تنكشف القمم العظيمة في حدود العلم بعد .

و ان امامنا مناظر هائلة وعوالم جديدة لابد من ان نستولى عليها ، وهو شان الواردين في العلوم السائرين في سبيل الحقيقة المنشودة ، وكان كتابنا هذا اشارة الى ما يجرى امامنا . »

جان لنجدن دويس (١٠٢)

ولابد من النظر في مسئلة الاثير ، هل هو باق على ما كان من السلطة والسيطرة في العلوم ؟ فان تجربات **ميكلسن** وغيرها قد اوقعت فيه ضربات غير قابلة للالتئام ابداً ، نعم انه كان مستخدما لتفسير مسائل النور ، وبا كتشافها خرج الاثير عن تلك السلطة ولا يمكن ان يعود اليها على حد قول المحدثين من العلماء .

« فالمسائل المختلف عليها بين **رسل** و الفلاسفة التقليديين تتعلق بالموضوع و الطريقة على الاكثر .

اذا اعتقد الفلاسفة ان مهمتهم هى اتخاذ المعرفة كلها ميدانا للبحث ، والسعى على الحصول على نظرة في الكون في مجموعة من شانها ان تكون اكثر شمولا من اية نظرة يستطيع علم واحد بمفرده ان يقدمها ، و ذلك بترتيب النتائج التي تحصل عليها العلوم الخاصة .

(١٠٢) عجائب باطن الذرة جان لنجدن دويس ص ١٦٨ من الترجمة الفارسية .

فبينما يسلم الفلاسفة من دون اعتراض بالنتائج التى توصل اليها كل علم من العلوم المتعددة في ميدان بحثه الخاص يمضون بطرائق عقلية خالصة في استخلاص اعتبارات معينة تنزع الى تبيين ما يجب ان تكون عليه طبيعة الكون بصفته الكلية فالفيلسوف لايهتم بالعلم من حيث هو بل بطبيعة الكون التى يتضمنها وجود العلم ، وهو لايهتم بالخبرة ذاتها بل بمسئلة الظروف او المستلزمات التي تؤدي بالضرورة الى جعل الخبرة كماهى .

اما **رسل** فقد شك من البداية في هذا المفهوم لاهداف الفلسفة و طرائقها و شاركه في شكه هذا عدد كبير من الواقعيين الجدد . وهو يرى انه لايمكن الحصول على نتائج محسوسة كمالم يمكن الحصول على نتائج محسوسة بطرائق الاستدلال القبلي **Apriori Rasoning** التي كانت الفلسفة تتبعها قبل الان و لذلك يدعو **رسل** الى ان الفلسفة يجب ان تحل نفسها في العلوم الخاصة المتعددة ، و يجب ان تسير على طرائق علمية كى تتوصل الى نتائج جزئية منعزلة بدلا من ان ينظر بصورة عامة في النتائج التى حصلت عليها انواع البحوث الاخرى .

بعبارة اخرى انه يعتقدان الفلسفة يجب ان تتناول مشكلاتها واحدة بعد واحدة ، وان تسعى الى حلها بصورة انفرادية و ان هذه الحلول الانفرادية لا تطلب ضرورة وجود نظرية تامة عن الكون ، وانه لا يوجد شيء يدعى حقيقة فلسفية اى حقيقة عن الكون في مجموعة تضاف الى مجموعة الحلول الصحيحة للمشكلات العلمية الجزئية الخاصة وتختلف عنها .

وعلى كل اذا كان **رسل** مصيبا فيما يدعوا اليه اصبح اكبر قسط من الفلسفة لغوا اما اذا كان مخطئا ، فلعلنا نامل ان نصل الى الحقيقة عن الكون بالطرائق التي اتبعتها الفلاسفة اتباعاً تقليديا .

وسوا اكان **رسل** مصيبا ام مخطئا فمن المحقـق ان البشر سيواصلون تفلسفهم على اية حال لالشيء الا لان للتامل الفلسفى اثرعميق سام في العقل ولان غريزة حب الاستطلاع التي يخاطبها هذا التامل متاصلة في النفس . »

برتراندرسل (١٠٣)

قد اخطأ رسل في اهمال الناحية العظمى من الواقع المؤلف من الانسان والواقع (الانسان ـ الواقع الموضوع) وقصـر نظره في الواقع وطرائقه التي لابد من ان توضع طرائق محضة ، و بعبارة اوضح يريد **رسل** ان يرى الواقع كما يرى الانسان ، الحجر ، و الشجر ، ولكنه لم يتوجه الى الانسان مرتبطا بالواقع على ما توجه اليه **جود** من ان حب الاستطلاع و عدم اقتناع النفس بنتائج جزئية متحصلة من مسائل العلوم الجزئية من غريزة الانسان التي نحسها ونشعر بها . واظن ان **رسل** و غيره من الو قعيين الجدد لم يتنبهوا على عقم ما اتعب **كونت** نفسه في تحقيقه وعلى ما ظهر بعده بصورة المنطق الوضعي ، فلو كان ما زعمه منتجا لادّى الى انقراض جميع الفلسفات الايجابية و السلبية مع انها تتزايد يوما بعد يوم ويبدو البحث عن المسائل والمفاهيم العالية المتكفلة لتوحيد النظر في الكون شديدا .

فلابدلنا من النظر في الواقع الذي ينادى **رسل** بعدم التجاوز في الوصول اليها عن الملاحظات الحسية انفرادية :

« ان طريقة **رسل** للتخلص من هذه الصعوبة هى ازالة ما يدعى بالأجسام المادية من الكون مع الاحتفاظ بوجود عالم خارجي . و في الحال يتبادر الى اذهاننا هذا السئوال :

مما ذا يتكون العالم الخارجي اذا لم يكن متكونا من الاجسام المادية ؟

---

(١٠٣) المدخل الى الفلسفة الحديثة ص ٤٨و٤٩

جواب **رسل** هو ان العالم يتكون من حقائق الحس المعطاة **Data** و حقائق الحس المعطاة هذه ليست اجساماً مادية بل هي موجودات مثل قرعات الصوت و انواع الالوان نعرفها ـ بلغة مشكلات الفلسفة ـ بواسطة التعرف اى نعيها مباشرة عند الاحساس . ويسمّي رسل حقائق الحس المعطاة هذه الاجسام المحسوسة (**Sensibl objectt**) للتمييز بين الاحساس الّذي هوحدث عقلي يقوم على وعينا الجسم المحسوس و بين الجسم المحسوس الذي نعيه عند الاحساس .

ويمضي **رسل** قائلا : عند ما اتحدث عن الجسم المحسوس يجب ان لايفهم اني لا أعني به شيئاً كالمنضدة ، بل ذلك النوع من اللون الذي نراه بصورة انيّة عند ماننظر الى المنضدة . وتلك الصلابة التي نشعر بها عند الضغط على المنضدة باليد . و ذلك الصوت الخاص الذي نسمعه عند مانضرب عليها باليد . اسمي كل واحد من هذه جسما محسوساً كما اسمي و عينا اياه احساساً . . . .

اذا فما هي المنضدة التي نقتنع بوجودها اقتناعا لاشك فيه ؟

يقول **رسل** ان المنضدة انشاء اوبناء منطقي من المظاهر المختلفة التي تقدمها مجموعة من حقائق الحس المعطاة الى اشخاص مختلفين . »

وهذاهو الواقع الذي يهدينا **رسل** الى ان نعتقده به و نكون مخالفين للمثالية ، ولكنه ماخوذ في نظام فلسفي قد دعا اليه **ديكارت** من قبل وكان صورة من الصور المثالية ، حيث ان الكيفيات الثانوية المذكورة في فلسفة **ديكارت** كانت انشاآت للعقل والحواس في حين انه كان يسلم بوجود المادة في الخارج ، الا ان **رسل** لم يقتنع به بل انكر المادة بتاتاً و ارجعها الى حقائق الحس المعطاة فان كان ديكارت مثاليا في العوارض التي تعرض المادة فرسل مثالي في الكيفيات والمادة معا .

---

(١) المصدر من ٣٧و٣٨

ثم يرفع رسل هذاالمبنى المنطقى والحسى الى مصاف المثالية ، و بما بيناه تعرف التهافت الظاهر في كلام رسل حيث انه ينكر الفلسفة لانها تخرج عن نطاق الواقع الخارج ثم يثبت العلوم لانها يبحث عن الواقع حين انه انكره بتاتاً ، مع ان المفاهيم و المسائل العالية التى تعترض علينا في سبيل الانسان والواقع الخارج لم تتقيد بان يكون الواقع هوالمادة الموجودة ماوراء الحس كما يدعيه الواقعى الحقيقي .

بل الواقع المفروض كل ما هو يقع موضوعا للادراك .

ثم ان مااختارهمنضرورة انحلال الفلسفة على الامورالانفرادية مما لا يعقل ، بداهة ان المتكفل لايصال الافكار الى تلك الامور هو العلم غالبا ، فانهلامعنى لقولنا انالمتكفل لاستنتاج الاربعة من اضافة اثنين الىاثنين اخر هوالفلسفة ، وبعبارة اخرى انالموضوعات المحدودة بما هى منقطعة عن الوحدة الشاملة فينظام الفلسفة لا تنحل على مسائل ومفاهيم عالية مختصة بالفلسفة ، و انما تنحل على مبادىء يتسلم بها الباحث .

ولو كانت الفلسفة على ما يزعمه **رسل** قابلا للمعنىالذى ذكره فهولميعالجمشكلة حب الاستطلاع بمعناه الغريزى للانسان ، و نحن نبين ما يقصده **رسل** بعبارة كاملةونحقق اشتباهه العلمى والفلسفى :

«ان هذا هو ما يدعونا اليه المنهج الحديث (**متدولوجيا**) و قد قام له انصار في القرون الثلثة الاخيرة ، و بيانها بوجه اخصران المفاهيم و القوانين التى يضعها العلممورد استنتاجه اثباتا و نفيا ، لابد ان يلاحظها موضوعية في المرة الثانية و يبحث عنارتباطها بما حصل من علماخر ، وكذلك لابد من ان يوقع جميع النتائج الحاصلةعنالعلوم موقعا يناسبه فيالفكرالانسانى بملاحظة الواقع . و يمكن بيانالمنهج العلمى ببياناخرسيجيىء في محله ، و لكنك تدرى ان مثل هذاالمنهج لايخلو عن لحاظين : موضوعى و طريقى ،

بمعنى قد يلاحظ المنهج موضوعيا كالفلسفة التي لها موضوعها ومسائلها مستقلة ، وقد يلاحظ مشيرا الى مفاد العلوم ، وشيء من اللحاظين لا يكفي لما نسعى ورائه من الحقائق المطلقة المطلوبة لادراك الانسان من ناحية غريزته الاستطلاعية التي قد مر انها من اكبر الغرائز الانسانية و اوضحها و قد عرفت كرارا ان ليس الاستطلاع من قبيل مايستحسنه الافكار كالمسائل الادبية و التخيلات الشعرية بل الانسان المتفكر لايرى في نفسه بدا من الاستشراف على الكون مجموعا ، وعليه فانكان المنهج موضوعيا فلا ريب انه عبارة اخرى عن الفلسفة حيث تتطلب استقلاله شانه ، وانكان طريقيا فهو لايزيد على مااستفاده الانسان من نفس العلوم ، فلو كان الانسان يكتفي به لما تفكر في انه هل للعلوم منهج مطلق ام لا ؟

فلنمثل لذلك مثلا : نرى ان من الحركة ما هو انتقال من اين الى اين ثان (الحركة الاينية) كما نراه في الاجسام و الكرات على اقسامها ، وهذه الحركة في نفسها ينقسم بانقسام الا تجاهات التي تتخذها من الدوران و الاستقامة و الانكسار وغيرها ، ثم نرى الحركات الكيفية و الكمية في النباتات و الحيوانات بل و الجمادات ايضا كتبدل الثمرة من الخضرة الى الحمرة و الجنين الى خلقة سوية والاحجار و المعادن من لون و خاصية الى لون و خاصية اخرى وكالصغر و الكبر و القلة و الكثرة العارضتين لتلك الاشياء ، ونرى ايضا ان تلك الظواهر تشترك في جامع واحد ، و هو الخروج من القوة الى الفعل مثلا ، ولها فوارق يمتاز بها كل واحدة من الاخرى

فحينئذ لابد من ملاحظة مايؤديه العلوم وما تقدمه لنا في مقولة الحركة ، ان ما قدمه لنا العلوم هو ادراك الحركة واقسامها و الحقيقة الجامعة والفارقة بينها فقط ، ومن الواضح انه لم يتم بما ذكرناه جميع مالابد لنا من ان نعرفه في حقيقة الحركة ، فان هناك اسئلة اخرى يثيرها العقل بلا انقطاع و يتطلب الاجوبة عنها طلبا للاستقرار الذى يتشوق اليه بعد ما القى نفسه في الاضطراب من ناحية التجربة ، على حد ماقاله **كانت** : التجربة توقظ

العقل اكثر مما تقنعه . وبعض هذه الاسئله ككون الحركة حقيقة الجسم الطبيعى اولازمه او خاصته ؟

و هل لها نشأة ومعاد ؟

و ما تدخلها في حديث الزمان والمكان ، والزمان ـ المكان ؟

وفوق ذلك كله ما حقيقة الحركة ؟

و هنا يتخير الانسان بين امرين اما ان يسكت عن الاجابة بالمرة و هو مما لا يقنع العقل و العقلاء والفكرة و المتفكرون به ، و الا لكنا واقفين في عصر الحجر متحيرين واما ان يبحث عن الاجابة عنها ، فهنا ايضا لايخلو عن امرين .

الاول ان نرتب الاجوبة ترتيبا علميا ونضعها فيماتقتضيه من الموضع العامى ، ومعنى ذلك ان يكون البحث علميا وطرقه علمية لاتتجاوز عن الحس و العيان .

الثانى ان نبحث عن عدة مفاهيم وقضايا عالية كى نستدرج الاسئلة تحتها ونصل الى ما كنا ننشده من المطلق للاستقرار .

الطريقة الاولى : هو المنهج العلمى الذى نادى به مفكروا القرنين الماضيين ، الطريقة الثانية هي الفلسفة بمعناها الحقيقي الذى لم تخل عن اعمالها اية فكرة قوية إلى ان تصل الى نظرة واحدة شاملة للكون باسره كما ترون في الاقوال و الاراء التى نقلتها و سأنقلها ، اما الطريقة الاولى فلااري لها نتيجة ازيد من المعرفة العلمية التى نصل اليها من العلوم الجزئية الا انها يتكفل ترتيبها من حيث جعل كل منها في رتبته التى يقتضيها ، و اما امثال الاسئلة المذكورة فلا تتمتع بالاجابة عنها بالمنهج العلمى ابداً و سابحث عن المنهج العلمى وافيا في المباحث الاخرى .

• هل الغرور الفلسفى ينشأ من الكبر والاستعلاء الذى يختص بالفلسفة ؟

الم ينشأ كل تغيير و تكامل من نفس الفلسفة الكاهنة ؟ انى مؤمن بان التقدم والعلو بحسب الحقيقة للفلسفة فقط . واما المسائرات العلمية وقطعية احكامها تتبع الارادة التاريخية و العقلانية والاكتشافات التى كلها للفلسفة وهى (الفلسفة) تستقر في اقصى نقطة التحليل (Quoderata demonstrandum) . . . .

و نحن الان نعمم النتيجة ونقول بصراحة : ان العلم لم يكشف مجهولا بلا تائيد وتشويق و تجهيز من الفلسفة . »

توماس مان(١٠٤)

و هذه الجملة على حد التفريط في مسئلة العلم كما ان الجملة التى نقلناها عن **برتراندرسل** على طرف الافراط ، فمن لاحظ الجملتين ودقق النظر فيهما راى ان البعد ما بين الفكرتين يمنع عن اية مصالحة مقربة بينهما ، و لذلك اظن ان الطرفين قد غفلا عن حقيقة العلم و الفلسفة نعم لو بدل **توماس مان** كلامه المذكور الى ان منشأ التحقيقات العلمية و جميع الاكتشافات التى منحت على الانسان و كذلك الفلسفة بمعناها الواقعى هو حب الاستطلاع الذى يعد اكبر و ابرز غرائز الانسان لاصاب في رايه و جعل لكل من العلم و الفلسفة رتبته الحقيقية .

« فهناك مسائل تقليدية معينة ظل الناس على مر الاجيال يتسائلون عنها ، ولا يزالون كذلك حتى يومنا هذا .

فهل الكون خليط من الذرات تجمعت عرضا او هو تنسيق منظم يتجسد فيه القصد و التصميم ؟

هل العـالم كما نعرفه اتى مصادفة و اتفـاقا ، او ان ورائه خطة مرسومة تتمثل فيه ؟

---

(١٠٤) فرويدو المستقبل ص١٨ و١٩ توماس مان من الترجمة الفارسية

هل الحياة حصيلة ثانوية لعمليات مادية ، لاتعدو ان تكون نثارا متطايرا من الطينة الاولى ، او انها خاصية اساسية في نظام الاشياء ؟

هل ان عملية التطور اتت خبط عشواء ، اوانها وليدة الغرض والقصد ؟

هل الانسانية ، و هى اعلى ما بلغه التطور و ادعاه للامل و الرجاء مقدر لها ان تسمو بالحياة الى معارج ارفع مما وصلت اليه ، اوانها مقضى عليها بالخيبة و الانقراض اول ما تزول الظروف المادية التي مهدت لنموها و تقدمها و ساعدت عليه ؟

هل الانسان حر في ان يشكل حياته كما يشتهى ، او ان ارادته يقررها ما في تكوينه الجسمي من افعال منعكسة و ماللديه من رغبات لا شعورية ؟

هل الذهن نوع من الفاعليات المتميزة عن غيرهامن النشاط الحيوى المستقلةعنها ؟ او انه محض وظيفة لعمليات جسدية يتولد عنها الشعور ينبثق عن الدماغ كهالة الضياء ، كما يحصل في بعض الاغشية الدهنية عنها الالوان البراقة ؟

ان معالجة هذه المسائل و تمحيصها من شان الفلسفة لا من شان العلم . و الحق انه ليس بين الفلاسفة من استطاع ان يجزم في هذه المسائل بصورة حاسمة مقنعة ـ بل لقد يكون من المشكوك فيه ان تكون هذه المسائل قابلة لمثل هذ الجزم ـ و على الرغم من ذلك ، فانهم قد عرضوا بعض فرضيات نافعة ارادوا بها ان تكون اجوبة لهذه المسائل و قدموا من الادلة في تائيدها مايعده كثيرمن اصحاب الراى ادلة مقنعة .

والفيلسوف في صياغة فرضياته (وهو في الغالب لا يدعوها فرضيات و انما يسميها فلسفة او مذهبا اونظرية في الكون) انما يستعين بسائر فروع المعرفة الانسانية ، ومجمل ما وصل اليه الانسان من خبرة ينظر إلى جميع ذلك بعين الرعاية والاهتمام فلا يفوته ان يعنى بالهام الفنان وبرؤياالتصوف وبالباعث الاجتماعى في دعاة الاصلاح وبانفعالات العاشق وبالاحكام الخلقيةالتي تصدر عن بديهة الرجل من اوساط الناس ـ جميع هذه مادة يتناولها

الفيلسوف ليلقيها في طاحونته ، وكذلك فان عليه ان ياخذ بنظر العناية ما يصل العالم من نتائج ومستكشفات .

ان العالم وهو يعمل في ميدانه الخاص ، ليقصر اهتمامه و يحصره في جزء محدود من الكون والطبيعة ، يعكف عليه و يعتزل ماسواه وهو في هذه العزلة لقد يصل الى نتائج محدودة حاسمة نوعا ما ، و لكنه يقف ان يتامل في ما قد يكون من الصلات بين نتائجه و نتائج غيره من العلماء وهم يعملون في ميادينهم الخاصة .

و ليس هذا نقدا يوجه الى العالم فليس من شانه ان يعنى بالمقارنة بين الأحكام المختلفة عن جوانب الكون المتعددة ، واستنباط مابينها من علاقات شاملة فلا عجب إذا كان بين هذه الاحكام مايناقض بعضها مع بعض ، لازالة ماقد يكون فيهامن التناقض ، عسى ان يتهيأ لنا عند النظر اليها جميعها نظرة شاملة يمكن ان يستخلص منها فكرة عن الكون الّذي نحن فيه ، وان نرى على سبيل الحدس و التخمين راياعن مصير الانسانيّة في هذا الكون وهذا من وظيفة الفلسفة » .

سى . اى . ام جود (١٠٥ـ١)

٢ ، **خلاصة** ويظهر من هذا التلخيص ان مضامين العلم الحديث ابعد من ان تكون واضحة ، انما هى في الواقع مضطربة اشد الاضطراب ففروع العلوم المختلفة نتيجة اتجاهات متبائنة ، والنتائج التي تصل الينا من الباحثين فيها تناقض بعضها بعضا .

وقد ذكرنا على وجه الخصوص المعارضة بين الفيزياء وعالم الاحياء من ناحية وبين علم النفس من ناحية ثانية .

ففى الفيزياء خاصة وفي علم الحياة مايوحى بتفسير مثالى للكون ، وهو تفسير لا يستبعد القول بالغرض والتصميم .

(١٠٥ ـ ١) منازع الفكر الحديث مقدمة ص ١و٢و٣ سى . اى . ام - جود

ولكن علم النفس على العكس من ذلك ـ يوحي بان العالم احداث تقع مصادفة و اتفاقاً ، ينتهي تحليلها تحليلا عميقاً الى أن لا اثر للعقل فيها . فان المذهبين الذين اشرت اليهما في علم النفس الحديث ليس فيهما بتاتا ما يتضمن القول بحرية الارادة و التفكير ، او ان العقل امر جوهري وفيه من الخصائص الاساسية ما يمت الى طبيعة الاشياء ، بل انما يوحيان بخلاف ذلك تماما ـ اي ان العقل حادث وقع في الكون مصادفة لم يسبقه القصد و التصميم و ان الظواهر الروحية لم تتولد عما يشبهها و انما تولدت عن الد وافع العجماوية العمياء الغريبة عنها فهي التي تقررها وتتحكم بها . »

سي . اي . ام . جود

ولقد دقق جود نظرته في نتائج العلوم و ضرورة ارتباط مسائل الفلسفة بها ارتباط المقدمة بالنتيجة ، وهو يؤكد ما نحن بصدده من اثبات ضرورة المفاهيم و المسائل العلمية في عامة الافكار . غير ان المضامين التي قررها في سبيل الدعوى و الاستدلال عليها لا تخلو من مناقشات معنوية نشير الى جملة منها :

(١) اما في العبارات الاولى فقد قرر **جود** تقابلا بين القول بكون العالم خليطا من الذرات تجمعت عرضا وبين كونه منظما يتجسد فيه القصد والتصميم ، فكانه زعما منه بملازمة القول بتجمع الذرات والمصادفة ضد الغرض والتصميم .

ولكن تفصيل الحق الصريح في المسئلة يقتضى الدقة باكثر من ذلك ، بان يقال: ان احتمال كون العالم خليطاً من الذرات لا يوجب القول بالمصادفة ايجاباً ضروريا اذا القول المذكور يجامع وجود علة لحركاتها الاجتماعية والافتراقية كما رأيناه ونرى في تاريخ العلم والفلسفة ان مآت من المتفكرين ذهبوا الى ان جميع الاجسام الكونية تتركب من اجزاء لا تتجزى مع اصرارهم بضرورة العلة الموجبة لذلك ، وقد اعتقده جمهور المتكلمين المسلمين و كثير من الفلاسفة الالهيين :

كابي رشيد ، و ابي بشر صالح بن ابي صالح ، و ابي علي الجبائي ، والنظام وهشام الفوطي ، وابي القاسم البلخي و غيرهم من المتكلمين والقدامى والمتاخرين من الفلاسفة ، وقد صدر هذا لاشتباه من كثير من كتابنا اليوم فزعموا ان اعتقاد تركب الاجسام من الذرات او قدم الهيولى يستلزم القول بالمصادفة ومثل هذا الاشتباة ممالايغمض عنه في مثل هذه المسئلة المهمة ، الا ان يشترطوا فيمفهوم عقيدتهم المصادفة والاتفاق ولكن مما لاسترة عليه ان القول بالمصادفة لا يقتضي افتراض الذرات ابداً ، فلو فرضنا صدور الموجودات مصادفة لاتفترق الحال فيها ان تكون مركبة مما لايتجزى او مما يقبل التجزئة وبعبارة اخرى انمسئلة تجزى الذرات قضية رياضية بحتة لاترتبط باعلى مسائل الفلسفة ؛ وان المسئلة المذكورة قدوقعت موضع النقاش والجدل بين نفس الالهيين ايضا ، وقداشرنا اجمالا الى اسماء عدة من المتكلمين الذين لا يتجاوزون عن نطاق الالهية و التدين فيمشيهم القائلين بتركب الاجسام من اجزاء لاتتجزي كما ان من الماديين من انكرها بتاتا .

و اما السئوال عن كون عملية التطور وليدة الغرض و القصد ، او انماانت خبط عشواء ؟ فمع قطع النظر عما ينظر فيه لا اراه الا تكراراً للمسئلة السابقة فانه مورد من مواردها ، وبعبارة اوضح ان صحت المصادفة فيالكون صحت الصدفة في عملية التطور والا فلا . الا ان يحتمل ان يكون وجوب العلة لمجموع الكون ضروريا من دون ضرورتها لبعض اجزائه .

مع ان مسئلة عملية التطور مما تبدو حكاية لا اصل لها اذان جميع ماساقه اصحاب التطور من الادلة لايتجاوز عن كونه فروضا و تخمينات لا توجب ادنى ظن للفكر الذي اعتاد التصديق بالشيء بادلة واقعية ، وان ما استندوا اليه كما يقرره علم الجنين ليس الا حكايات مجعولة شبيهة بلطائف ادبية ، راجعماافاده **وون باير ، و بسمان ، و بر بر** وغيرهم

(١٠٥-٢) المصدر ص ١٥ و١٦

عن علماء الجنين في مسئلة التطور .

(٣) واما السؤال السابع فا الاحسن ان يطرح كذلك : هل في النفس الانسانية ظواهر فاعلية متميزة عن الوظائف الادراكية التي تنبثق عن الدماغ كهالة الضياء ؟ ولا يتوهم انا ضمّنّا في هذا السؤال تجرد النفس على ما يصطلح عليه انصاره ، بل انما قصدنا بفاعلية النفس نشاطها التلقائي بمعناه العام (الحقيقة الداخلية للانسان) . و اما مفهوم الذهن فليس له سعة قابلة لتقسيمه الى الفاعلية والانفعالية ، وانكان اثرهما لايظهر الافيه مع انه ليس بمسلم به عند اهل الفن .

(٤) قد افاد **جود** ان ليس بين الفلاسفة من استطاع ان يجزم في هذه المسائل بصورة حاسمة مقنعة ، واظن ان **جود** لم يتوجه الى آراء عدة كثيرة من مكاتب الفلسفة كالروحيين والمتصوفة وما يقابلهما من الماديين (تقابلا لفظيا) حيث انهم يجزمون بما يعتقدونه ، ولم يبق عندهم اي احتمال لخلاف ما اعتنقوه ، فحينئذ لابد من ان يريد **جود** : امكان الشك في جميع المكاتب الفلسفية حينما اخذنا عنها اصولها المقبولة المسلم بها عندهم حينما ينظر فيها نظرة غير مسبوقة بشيء من الاصول .

فان اراد بعبارته هذا المعنى فهو دقيق جداً ، حيث لم ارالى الان ان شيئا من النظم الفلسفية يقدر على ايجاد الاستقرار والهدوء في الفكر الساعي ورائه و ان ادعى كل فيلسوف ان فلسفته رفعت كل سؤال واخبرت عن صميم الواقع .

ثم ان **جود** يفيد في عباراته الثانية :

(١) ان في الفيزياء و علم الحياة تفسير مثالى للكون وهو تفسير لا يستبعد القول بالغرض والتصميم ، ولكن علم النفس على العكس من ذلك ـ يوحى بان العالم عالم احداث تقع مصادفة و اتفاقا ، ينتهى تحليلها تحليلا عميقا الى ان لا اثر للعقل فيها .

وقد اجمل **جود** مسائل هامة في هاتين الجملتين لا بدلنا من ان نبينها اختصاراً :

فقد قرر التقابل بين المثالية والمصادفة اولا ومعنى ذلك ان الاخذ بالمثالية لا يوافق القول بالصدفة ، فلا يخفى ان معنى المثالية انكار واقعية ماوراء الادراك وليس هناك مايمنع عن المصادفة في نفس الادراك فهو لايكبر شانا عن المادة الواقعية من هذه الجهة اي الافتقار الى العلة وعدمه ، على انه يمكن انتزاع تلازم اخر عن كلامه فيكون طرفاه الواقعية والمصادفة كما يتخيله بعض المكاتب ويعتقد ان القول بالواقعية لايلائم الغرض والقصد ، ولا اظن في مسائل الفلسفة خطأ كمثله ، الا يرى هؤلاء المتفلسفون : ان اغلب فلاسفة العالم قديما وحديثا يذهب الى واقعية ماوراء الادراك ومع ذلك يرون الغرض والقصد فيه ضروريا .

(٢) ان انعدام اغلب خواص المادة الثابتة للمادة في القرن التاسع عشر في نظرياتنا اليوم (في القرن العشرين) لايدل على نفى الواقعية ابداً وان مانشاهده اليوم من الذريرة ، اوالموج ، او الذريرة ـ الموج لم نخلقه بافكارنا وان له واقعية كان هناك مدرك امل يكن .

كما ان وقوع الاحداث عن غير علة ميكانيكية في النفس لايدل على امكان الصدفة في الكون ، بل غاية ما ينتج هذه الظاهرة هى ان نفهم لمعنى السببية معنين .

احدهما العلة بمعناها الاصطلاحى في العلوم والفلسفة ومن خواصها استمرار وجودها الى صدور المعلول وضرورة الرابطة والسنخية بينهما .

وثانيهما السبب بمعنى الفاعل الذي ليس فيه تلك الخواص ، فلتكن الظواهر النفسية مسببات من قبيل القسم الثاني ، وهذا ينفى المصادفة في اصل الكون ايضا على مايسلمون به .

ومن غفلتهم عن قسمى السبب المذكورين نشأ الاشتباه المذكور وامثاله حيث تخيلوا ان حقيقة العلية في الخارج والنفس على معنى واحد ، ولم يتوجهوا الى ان الظواهر النفسية و نواميسها في غير ما يرتبط بموضوع علم الاعضاء لايخضع لاى شيء من النواميس والقواعد الفيزياوية في الخارج ، فالاعتقاد بالتسوية بين النفس والخارج يوجب احد امرين : اما التزام نفى خواص للنفس ليست موجودة في الخارج او بالعكس ، وكلا الامرين يكذبهما

الحس والعيان فان للنفس خواصا لاتوجد في خارج الطبيعة :

(١) يمكن للنفس ان ينتزع كليات من الموجودات الجزئية في الخارج .

(٢) في النفس فعالية خالقة للتجسيمات التى تجعل الواقع غير واقع و بالعكس ، ولقد حيّر العلماء الذين يفسرون النفس وشئونها على وزان الطبيعة الخارجية و شئونها . و مثال ذلك يظهر في التعشق والتالم وغيرهما ، و كما قد يتخيل الانسان العادى انه ذو منصب عظيم وهو زعيم الجماهير مثلا ويجسم بسبب هذا التخيل حقيقة الزعامة في نفسه ويظهر آثارها الطبيعية في اعضائه فكانه زعيم الجماهير حقيقة يمشي مشيهم وينظر نظرتهم و يأمر امرهم و ينهى نهيهم . . . وهو لو سئل حين ذلك عن هذا الأمر لضحك ولاعترف بعدم مطابقة تلك التجسيمات للواقع وان مؤداها كذب محض وانه لا يتعدى عن ان يكون انسانا عاديا بائع البقل مثلا .

(٣) ان بعضا من القوانين الديناميكية منقوض في النفس ، والمحسوس عدم جريانها فيه لأن تطابق كميتى العمل و النتيجة مما لا اثر له في النفس ، فان العمل والنتيجة قد يتخالفان في النفس وتبدو النتيجة اكثر من كمية العمل الذي وجد لتحصيلها .

(٤) ليست في الطبيعة ظاهرة تسمى بالاختيار في حين ان النفس تتصف به و ان بناء المحاكم العقلانية في جميع انحاء العالم انما يقوم على الاختيار . . . . و غيرها من الخواص التي طالما سعى علماء النفس وراء التوحيد بينها وبين الطبيعة ولم يحصل لهم ادنى توفيق في ذلك كما سيجيء .

ثم ان **جود** اثبت مسئلة المصادفة للنفس (من دون توجه الى اختلاف معانى السبب) وغفل عما يقع في ذرات الطبيعة على ما يخبرنا الفيزياء الحديثة ونحن ننقل العبارات التي اثبتها جود نفسه في المقام :

(١) « **الارادة المطلقة في الذرة .** ليست الذرة في وضع ثابت على الدوام ، فهى قدتمتص الطاقة من خارجها وقد تشعها الى خارجها .

ففى الحالة الاولى عند ما تمتص الطاقة يقفز احد الالكترونات من مدار داخلي الى مدار خارجي .

وفي الحالة الثانية اى عند ماتشع الطاقة ، يحدث العكس فيقفز من مدار خارجى الى مدار داخلى ومن الخصائص الغريبة في هذه القفزات للالكترون الذي يكون عليه ان يقفز من مدار الى آخر لايبدو كانه يجتاز الفراغ بين المدارين ، المدار الذي انتقل منه و المدار الذي وصل اليه ، و كلما يلاحظ في هذا الصدد ان الالكترون يبدو في المدار الجديد بعد ان كان قد شوهد في المدار القديم ، فكان وجوده يتلاشى في مدار ثم يبزغ في مدار آخر .

وخاصية اخرى لقفزات الالكترونات هذه ، في اننا لا نعلم زمن حدوثها ولا سببه فنحن نجهل متى تحدث ولماذا تحدث . فهى تبدو في الواقع غير مسببة ، الى الحد الذي تصل اليه معرفتنا في الوقت الحاضر ، فاذا كان الامر يتعلق بعدد كبير من الالكترونات فاننا نستطيع ان نصل الى تقدير احصائى عن نسبة الالكترونات التي سيحدث لها ان تقفز ضمن فترة معينة الى المجموع الكلى لها ، ونستطيع ان نعلم كذلك عن مدى قفزاتها و عما سيحدث في المنطقة المجاورة للذرة عند حصول القفزات في الكتروناتها ، و لكنا لا نستطيع ان نعين اي الالكترونات من بين مجموعها سيكون لها ان يقفز .

وقد ذكر الاستاذ **شرودنجر** في حديث له اوردته جريدة (**الاوبزرفر**) .

«ان كلا من تلك الوحدات المتناهية في الصغر تتبع خطتها . مستقلة كما يبدو عن اي قانون معين . فان جاز لنا ان نبحث عن نوع من النظام والتقيد بالسنن في هذا المجال

فهو نظام قائم على الاحصاء وحده ، ويتجلى في المجال الواسع للمجموع وحده ، اما الوحدات الصغيرة فلا تخضع لقاعدة معينة » . . .

فاالالكترونات المفردة تتصرف وكانها تملك شيئاً من التلقائية او حرية الارادة . و نسبة الارادة المطلقة لحركات الوحدات الاساسية للمادة يمكن ان تعتبر من النواحى الملحوظة في الفيزياء الحديثة و لكنها مصدر الحيرة ايضا لانها يمكن ان تكون اساسا للقول بان عوامل المصادفة والنزوات العارضة انما تكمن في صميم الاشياء وان مايبدو من النظام واتصال العلة بالمعلول و السبب بالنتيجة ، انما هى خصائص للمجموع الشامل الذي يشترك فيه عدد عديد من الاحداث الصغيرة العارضة التي تقوم وهى فرادى على محض المصادفة والاتفاق ، ولكنهامنتظمة مسببة اذا شوهدت وهى مجتمعة .

و يقول **شرودنجر** في شرح هذه النظرة بان « المصادفة و الاتفاق - (حدوث الاشياء لغيرما سبب) هى الاصل والحال الاولى التى ليس لها تفسير مقبول ، بينا لا يظهر النظام واتباع القواعد والقوانين الافي عالم الظواهر الكبيرة و ذلك لكونها بتضافر فيها عدد عديد من الجزئيات التي تعمل بمحض المصادفة وهى فرادى » .

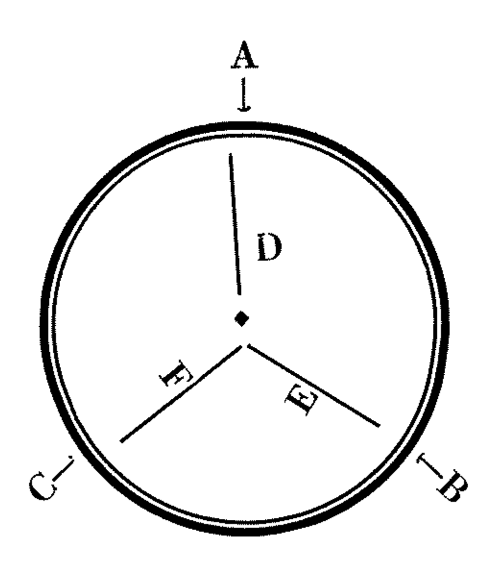
فكان لجود بعد هذه المعلومات الفيزياوية الحديثة ان يستشهد للمصادفة بنفس الوحدات الصغيرة (الالكترونات) فهى بنفسها كافية لمقصود **جود** . فان المصادفة لو كانت صحيحة في الخارج فهى اقرب الى مايريده جود من جعل فاعلية النفس دليلا على امكان المصادفة في جميع الكون (وانكان تفسير السبب بمعنيين : علة و فاعل ، يرفع المصادفة عن مسئلة الالكترونات ايضا الا ان ماذكرته لكونه تماشياله) واما المصادفة فانكانت صحيحة في الخارج فهو يؤدى الى تناقض صريح لا يقبل التصحيح اذلولم يخضع كل واحدة من تلك الذرات لقانون السببية لما خضع المجموع لها اذاجتماع عدة من الاصفار (اللاعدد)

لا يشكل عدداً ، واجتماع عدة لايخضع افرادها للقانون لا يوجب جريان القانونعليه .

ويمكن اثبات جريان القوانين السببية في هذه الوحدات بنظرية اقررها ذيلاً .

ان حادثة ما يمكن ترقبها من علة وشرائطها المعينة الاان دقة الحادثة توجب لحاظ جوانب اخرى لعلتها ، ولنمثل لذلك مثلا يوضح مانريده من هذه النظرية :

نفرض انحادثة A . B . C ، معلول مركب من خصوصيات ، وقدلاحظناعلتهافرايناها F.E.D وتكررت هذه الحادثة إلى ان اعتقدنا ان الاجزاء الاولى (C.B.A) تترتب على الاجزاء الثانية (F.E.D) فوزعنا لكل واحد من اجزاء المعلول جزء من العلة فانطبق (A على D. وB على E. وC على F.) على ان يكون كل واحد من اجزاء العلة موثرا في كل واحد من اجزاء المعلول انظر الشكل التالى :



ثم اذا وجدنا موردا كان يؤثر في جزء من اجزاء المعلول (فليكن F) شيء اخر غير C (فليكن G) غير اجزاء العلة السابقة ، او بالعكس بان وجدنا ان جزأ من العلة يوثر في

شيء آخر غير اجزاء المعلول (فليكن A يؤثر في H)

فهل لنا حينئذ نقض قانون السببية مستدلين بعدم انحصار تاثيراجزاء العلة فيما له من اجزاء المعلول او بالعكس ؟

او ان هذه الظاهرة تدل على سعة دائرة تاثير العلة و صدور المعلول ، كما يقال في العلل النوعية كالنار و الشمس والدلك المؤثرة في الحرارة ولنفس الحرارة المؤثرةفيظواهر اخرىغيرمسانخة .

وحيث اتضح ذلك يمكن ان نقول ان مافرضناه من القواعد الفيزياوية التى نريد انطباقها على الاكترونات (وفي مقدمها قانون السببية من قبيل ماذكرناه من القانون .)

و تطبيقها عليه ان ما وجدناه من خضوع الالكترونات مجتمعة على قانون العلية كسائرالظواهرالاعتياديةقدظنناه ناشئا عناجتماعاجزاءنتخيل ثبوته بعينه لفرد واحدمن الاكترون فنطلب حينئذ من الفرد الواحد مانراه حالة اجتماع عدة منه ، فإذا لمنشاهده نحكم بتخلفه عن القانون (السببية) وقد كان من الممكن ان نفرض عللا اخرى تؤثر في حركات الواحد من الالكترون غير ما كنا نحسبه .

« ان العلم وسيلة غير مهمة للوصول الى الحقيقة » .

شرودنجر(١٠٦)

« ان الدنيا كما ينظر اليها العلم غيرالدنيا كما هو الواقع . »

جوزيف نيدهان (١٠٧)

(١٠٦) منازع الفكر الحديث ص ١٤٣

(١٠٧) عالم الاحياء الشاك ص ٢٤٥ جوزيف نيدهان ض عن منازع الفكر الحديث ص ١٤٥ .

وقد تنبه على هذا المضمون اغلب العلماء والفلاسفة على اختلاف دعاويهم واستدلالاتهم فمنهم من عبر كما حكيناه عن نيدهان ، ومنهم من قال ان الكون غير معرفته ، وعن بعض آخر ان العلم والفلسفة يأخذان تصويراً من الكون على حسب نظر العالم و الفيلسوف الناظر في الكون ، وطائفة اخرى يدعي ذلك ويستدل عليه بانّ الصورة غير الواقع وما ينعكس في ذهن العالم والفيلسوف هي الصورة ، فقط والا فان كان المأخوذ عن الخارج واقع الكون للزم ان يحترق المخ عند تصور الحرارة و ان تقع صورة المستطيل فيه عند تصور شكله .

«اننا لو قصرنا النظر على مفاهيم العلوم المادية وحدها لكانت المحافظة على الحياة في المخلوقات الحية وتوالدها معجزة من المعجزات .

ذلك ان التوافق الحاصل في كيان المخلوق الحي و نشاطه لا يمكن تفسيره على اساس المفهوم الالى الذي يرى ان المادة والطاقة كلامنهما موجود بذاته . »

ج . س . هالدين (١٠٨)

«تقف الانسانية اليوم في بداة قوة طبيعية جديدة . »

اتوهان (١٠٩)

« وما دامت عقولنا محدودة ، فاننا لا نقدر ان ندرك ماهو غير محدود ، وعلى ذلك لا نقدر الا على ان نومن بوجود الخالق المدبر الذي خلق كل الاشياء ، بما فيها من تكوين الذرات والكواكب والشمس والسدم (جمع سديم) .

---

(١٠٨) محاضرات هالدين فى جامعة دبلن الموسومة بـ (الاساس الفلسفى لعلم الحياة) و الترجمة عن المصدر ص ١٤٥ .

(١٠٩) المصدر ص ١٤٣ .

والزمن والفضاء هما عنصران فيهذاالادراك . وان محاولة معرفة حقيقة الخالق لتحير اذكى الاذكيا ، كذلك لايمكننا ان نحسب ان الانسان هو الغرض الوحيد او النهائى ، ولكننا يمكننا ان ننظر الى الانسان على انه اعجب مظهر لذلك الغرض .

على اننا لسنا مضطرين لان نفهم ذلك كله حتى نتقدم كثيراً وان زيادة العلم لتشير الى هذهالنهاية .

اننا نقترب فعلا من عالم المجهول الشاسع ، اذندرك ان المادة كلها قداصبحت من الوجهة العلمية مجرد مظهر لوحدة عالمية هيفيجوهرها كهربية .

ولكن مما لاريب فيه ان المصادفة لميكن لها دخلفيتكوين الكون ، لانهذاالعالم خاضع للقانون . »

كريسي موريسون (١١٠)

(١) « ان العقل الانساني يميل بطبعه ميلا شديداً الى ان يجمع بين الشتيت المختلف في وحدة مؤتلفة . ان ما تقع عليه العين يبدولحواسنا لاول وهلة متعددامتنوعا .

غير ان العقل البشرى الذييتعطش دائما لتفسير الغامضوتوضيحه يخال انيجعل من الأختلاف ائتلافا والفكرة التي ترمى الى توحيد الاشتات ، او التي تصمد لتقلبات الزمان تلقى في نفوسنا رواجا . ان النفس لترتاح الى الفكرة التي تخضع المتنوعات التي لاترتبط في الظاهر برباط معقول الى وحدة معقولة .

والى هذه الحقيقة السيكولوجية الاساسية ترجع نشأة العلم والفلسفة والدين .

اننا اذا لم نحاول دائماً ان نوجد من الاختلاف ائتلافا يعسر علينا التفكير كل

(١١٠) العلم يدعوللايمان ص ١٨٦و١٨٧ كريسي موريسون .

العسر ، وبات العالم فوضى لانظام له ، و اضحى سلسلة مفككة الظواهر التي لايمسكها رباط : غير انا كثيرا مانغالى حينما نحاول ان نجمع الاشتات في وحدة مؤتلفة و اكثر الناس ميلا الى المبالغة في ذلك ، المفكرون الذين يعملون في ميادين لاتخضع لقواعد العلوم الطبيعة المنظمة .

ان علماء الطبيعة يعترفون بان الكون لا تزال به بقية من الظواهر المختلفة التى لم يستطع العقل حتى الان ان يكتشف ما بينها من روابط ، ولم يتمكن بعد من اخضاعها لوحدة مؤتلفة اوالعقل والمنطق .

اما في العلوم غير المنتظمة فالامر ليس كذلك .

اذا الاتجاه الاول فيها هوالتوحيد وايجاد الفكرة العامة . و يترتب على ذلك ان يلجأ الباحثون في هذه العلوم الى المبالغة في التبسيط . »

الدوس هكسلى (١١١-١)

ان ما ذكره **الدوس** (والى هذه الحقيقة السيكو لوجيه الاساسية ترجع نشأة العلم والفلسفة والدين .) يتضمن معنى عاليا هى النواة الاصلية لاجراء الانسان ادراكه في نفسه والخارج الشامل للعلم والفلسفة والدين ، ونحن نشرحه فيما ياتى من المباحث .

« فالناس يعيشون طبقا لفلسفتهم في الحياة و فكرتهم عن الدنيا . وكل فرد ـ حتى اقل الناس تفكرا له فلسفته الخاصة ، و يستحيل على المرء ان يحيا بغير عقائد متافيزيقية .

وقد تكون هذه العقائد طيبة وقد تكون خبيثة ، وقد تتفق و الحقيقة وقد لاتتفق واياها .

(١١١) الوسائل والغايات ـ سلسلة الفكر الحديث ص ١٢ الدوس هكسلى

ولكنها موجودة على اية حال ، وكان ينبغي - بحكم المنطق - ان يسبق هذا البحث في طبيعة الدنيا البحث في الطرق و الوسائل العلمية للنهوض بانفسنا و بالمجتمع الذى نعيش فيه . ولكن الترتيب المنطقى ليس دائما هو الترتيب الملائم . وقد آثرت الاسباب عدةان ارجى هذاالبحث في المعتقدات والمبادىء الى الفصول الا خيرة من الكتاب.

ولنبدء بملخص غاية في الايجاز عما نعرف عن العالم الذي نعيش فيه :

العلم في عبارة **ميرسون** Meyerson هو الجمع بين المختلفات فيوحدة شاملة . وحواسنا هى التى تهدينا الىالمختلفات ، والى الحقيقة الساذجة التى لم ينظمها العقل . ولكننا لانقنع بما تهدينا اليه الحواس . انما نحن نتعطش الى تفسير الظاهر . والتفسير معناه ايجاد الائتلاف الكامن خلف الاختلاف الظاهر . وكل نظرية تصل الى توحيد مختلف المظاهر تبدولنا نظرية طيبة مقبولة .

والطبيعة تروى فيناهذا التعطش العقلى ، لان البحث فيها يهدينا الىذلك الائتلاف الذى ننشده من وراء الاختلاف ، ولكن هذا التفسير ليس في الحقيقة كاملا . فكثير من الحقائق الحسية والحوادث تخرج عن حدالمعقول ولا يمكن الجمع بينها في وحدة شاملة مؤتلفة .

والعلم يعترف بان للاشياء خصائص مميزة . كما يعترف بان بينها تشابها يكمن وراء اختلافها الظاهرى .

و قد اخطأ **هجل** حينما تصوران الطبيعة كلها تخضع لاحكام العقل ، و خلص من ذلك الى امكان استنتاج الحادث قبل وقوعه .

و كم كنا نود لوكان الامر كذلك ! . »

(الدوس هكسلى (١١١-٢)

(١١١-٢) المصدر ص ١٧٦و١٧٧ .

« ان القوانين العلمية تبدولنا واقعية ، فهل هى اذن صيغ مخبوءة في بواطن الاشياء ؟

هل هى أوامر قد اصدرت الى الذرات فهى تنفذها لانها تعلمها علم اليقين ؟

كلا ، انما نعلن واقعية هذه القوانين بمقتضى صفتها المنطقية دون ان نعلم ما عساه يوجد في حقيقتها مما يمكن ان يكون شيئاً غير مانعلم . وليس الامر كذلك في القوانين وحدها بل هو في الأشياء سواء ، فقد تجادل العلماء دهراً طويلاً في الذرات اواقعة هى ؟

وعلماء الكيمياء والطبيعة يجيبون اليوم بانها كذلك ، لماذا ؟

لانها نتيجة منطقية معقولة لتجارب مختلفة في الضغط والحرارة واللزوجة والحركة البرونية والتحليل الكهربائي وانكسار الضوء الشمسى والصفائح الرقيقة الخ .

حتى واقعية ادراكى الحالى مقدورة بصحة الاحكام التى يرتبط بها و يحتويها فمن يثبت لى اننى لا احلم ؟ . »

اندريه لالاند (١١٢)

« من الحقائق التى لن تعلم : الجوهر والعرض وقوى النفس وحقيقتها وفاعليتها و الجبر والاختيار والاتفاق والمادة والحركة ومبادىء الاجسام ولا نهائية العدد والكم المتصل الزمان والمكان والكليات .

وان ماصرف من الاوقات في حل هذه المسائل اكثر مما صرفه السلاطين و الملوك لفتح البلدان . »

جان اوف ساليسبورى (١١٣)

---

(١١٢) محاضرات فى الفلسفة فى الجامعة المصرية ص ١٣و١٤ اندريه لالاند

(١١٣) ض عن تاريخ الفلسفة الاروبية فى العصر الوسيط ص ١٠٨

« كل معرفة نحصلها في مسائل الجنس و النوع والجوهر والعرض انما هى لفظية مقدورة للانسان فقط . »

بويس (١١٤)

« ليست الفلسفة واللاهوت نقيضين ولكنهما في حقيقة الامر خطوتان متتابعتان تكمل احديهما الاخرى في تحصيل المعرفة ، فان الانسان يبدء في تحصيلها باستخدام ملكاته العقلية ثم يتناول هذا الذي حصّله فيمحصه بالعقيدة والالهام حتى يبلغ به درجة بعيدة من الكمال واليقين » .

توماس اكويناس (١١٥)

وهذه الجملة التى نقلناها عن اكويناس جديرة بالتامل والتحقيق حيث انها تكشف عن سبق اعلى الحقائق الى فكرة الفيلسوف وهو تعاون الفلسفة واللاهوت ولاشك انه لايريد بالفلسفة معناها المصطلح عليه اليوم بل يقصد بها مايعم العلم على ماهو المعروف في القرون الوسطى .

« وهذا الانسان الضعيف متى ماارادان يخوض في عالم الطبيعة اوان يحيط به يقف بين اللامتناهيين حائرا ، اللامتناهى من حيث الكبر ، واللامتناهى من حيث الصغر ، فاذا لاحظنا الانسان في قبال الطبيعة والفضاء غير المتناهى فنراه في غاية الصغر ، ولهذا السبب لا رابطة بينه و بين الطبيعة حتى يدرك عللها ومعاليلها .

و كلما اراد العقل الانساني ان يعرف نظام الكون واجزائه ونواميس بدؤها ونهايتها فهو يعجز عن ذلك الا بعدة معارف محدودة تدور في السوق البشرى . »

بليز باسكال (١١٦)

---

(١١٤) المصدر ص ٧١

(١١٥) قصة الفلسفة الحديثة ص ٢٨

(١١٦) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٨٦

« ان انكار الملحد للمبدء ناش عن عجزه ... ومع ذلك انه يؤمن بامور لم يفهمها اصلا ، وهذه كالجاذبية ، وانتقال الحركة ، والمادة ، والفكر .

و ياله من احمق ، فانكان قادراً على تعريف حقيقة رملة فكنت اعرفه حقيقة المبدء (الله) . »

فيلستي دي لامنه (١١٧)

« نحن لا نعرف غير وجودنا فان صعدنا الى السماء و نزلنا تحت الارض فلن نخرج عن انفسنا . »

كندياك (١١٨)

« يعتقد **شوبنهور** ان الفلسفة التي لابدان تعقب مابناه كانت فقد فعله لان الفلسفة عنده ليس امرافنيا يستحسنه الانسان . فحسب بلهو امر ضروري ، لانالانسان لابدمن ان يعرف مبداه ومنتهاه وهو يفتقر اليه افتقارا ضروريا و هذا الافتقار هو الذي قد يؤسس الديانة وقديوجدالفلسفة ، والديانة ليست الا الفلسفة العامة وان المنظور الاصلى منهماهو امر واحد . »

ارتور شوبنهور (١١٩)

« ان معتقدى المادية وتبعة **كانت** ليسئلون : هل يمكن ان يتجاوز العالم الحقيقي (الذي ارى وجوده وواقعيته ضرورية) عن الاساطيروالتوهمات ؟ وهمعلى يقينمن انالظواهر الخلقية وما اليها منالشئون يمكن ان نحققها و نقضى لها تحقيقا و قضاء علمياً وحينئذ

(١١٧) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٦٥
(١١٨) سيرحكمت دراروپا ص ١٢٧ ج ٢
(١١٩) المصدر ص ٤٥ج٣ .

لاتستثنى حقائق القيم عن المسائل العلمية واصولها ، و لكنهم لا يقدرون على الاعتراض بان كثيرا من الأحكام الجارية على القيم يخرج عن الاصول العلمية ابداً .»

جيمز كونانت (١٢٠-١)

« في حين انه لوكانت التجربة هى الطريقة الوحيدة للايصال الى الحقائق لعرفنا ان جهلنا بحر لاساحل له (مع الاسف) و مع هذا نحن لانقدران نحدد توسعة افكارنا بالاضافة الى المستقبل .

الذي يوصيه العلم الحديث للانسان الجديد هو ان التقليل من شان التجربة لاانه من الممكن فحسب ، بل وهو حائز للاهميّة العظيمة . »

جيمز كونانت (١٢٠-٢)

« ليس في وسع احد ان يفكر تفكيرا مجديا ان لم يعترف بما في العقل من حدود متاصلة في تركيبه . فحواسنا قليلة و مداها ضيق ، وليس بينها سوى حاستين (البصر و اللمس) تساعداننا حقا على توسيع نطاق معرفتنا .

ففى جميع ارجاء العالم تقع حوادث خطيرة اوممتعة ، ولكن حواسنا لا تنقل انباءها الينا ، اوهى لا تستطيع .

ان الامواج وتيارات الطاقة لاتفتأ تنساب فيما حولنا ، وحتى في اجسامنا ، ونحن لانراها ولانسمعها اونشعر بها .

و في طليعة اغراض العلوم ان تمد نطاق حواسنا المحدود بصنع عيون قوية نرى بها او بتحويل الظواهر التى لاترى ولا تسمع الى حوادث في الوسع سماعها و رؤيتها .

(١٢٠ - ١) العلم الحديث والانسان الجديد ص ١١٦ جيمز كونانت من الترجمة الفارسية .
(١٢٠-٢) المصدر ص ١٣١ .

واهم من ذلك شانا ان تركيب عقلنا نفسه محدود . و من البيّن ان عقول الناس تتفاوت ضعفا ، فثمة عقل لايستطيع انيدرك الرمز ، و اخر تعوزه الذلاقة في التعبير . ولكن كل عقل بشرى محدود حدا قويا . وهذه الحقيقةهى جوهر فلسفة عمانوئيل كانت ، فقد بين بيانا معقدا - ولكنه بيانحاسم - انالعقل البشرىمقسوربحكم تركيبه ان يرتب ضروب خبرته بطرق محدودة ، تنتظمها صور معينة من الزمان و المكان ، مع ان تيار الحوادث نفسه قد تنتظمه صور اخرى مخالفة ، اذا ما خبرته عقول اخرى ونحن لايسعنا طبعا ، ان ندخل في نطاق خبرتنا سوى جزء يسيرمن تيار الحوادث بكامله .

استحالة انواع معينة من المعرفة .

ثم هناك انواع ذات شان من المعرفة هى بطبيعتها ناقصة او مستحيلة ، فمعرفتنا بذواتنا هى دائما معرفة ناقصة و معرفتنا بالامور الالهية ، هى دائما معرفة قاصرة .

و قد مضت قرون انصرف فيها عدد من الرجال و النساء ذوى الفطنة و التبصر الى دراسة انفسهم و غيرهم من الناس في ميادين التربية والسياسة والاداب و الحياة الاجتماعية و غيرها من ضروب الدراسات النفسية .

و قد كادوا يجمعون على ان معرفة عقول الغير تكاد تكون من المستحيل .

و انه اشق الامور على المرء ان يفهم عقله هو .

و ليس فيوسع احدمنا ان يتنبأ بما قد يفعله اقرب اقاربه ، او هو نفسه ، في المواقف الحرجة .

و ليس منا من يستطيع ان يقدر نموعقله وخلقه فيالمستقبل . و التاريخ السياسى . اذا نظرت اليه منناحية معينة ، الفيته سلسلة من التقديرات الخاطئة ، والمفاجات التى تذهل النفس و تصدمها .

ان معرفة نفسية الجماعة شيء عسير الى حد يثير السخط و اما معرفة نفسية الفرد تكاد تكون مستحيلة .

و ليس ثمة ريب في ان علم النفس خليق بان يتقدم في المستقبل تقدما كبيراو باعثا على الرضا كتقدم الطب خلال القرون الخمسة الاخيرة . لسنا ندرى .

و لكنه حتى الان لايكاد يعرف شيء عن الوان نشاط العقل . »

جلبرت هايت (١٢١-١)

« ايتها الزهرة النابتة في شق الجدار .

انتزعك من الشق .

احملك في يدى ، جذرك و كل شيء فيك .

ايتها الزهرة - الصغيرة - لو كان في طاقتى ان افهم ما انت ؟ جذرك و كل شيء في مجملك .

لقدرت (على ان) اعرف ما الله ، و ما الانسان .

جلبرت هايت (١٢١-٢)

« جميع الاشياء تنتهى الى الغاز . »

احد فلاسفة القرون الوسطى نقله جلبرت هايت (١٢٢)

(١٢١-١) جبروت العقل ص ١٤٦و١٤٧و١٤٨ جلبرت هايت .

(١٢١-٢) المصدر ص ١٥٠

(١٢٢) المصدر ص ١٦٠

« انه لايوجد شيء يطلق عليه عمل فنى في حين يخلو من اى مضمون ايدولوجى»

بليخانوف (١٢٣)

« في الفلسفة وعدم اطمينان النفس اليها : كرجل بنى قصراً عاليا جميلا و لكنه ابى عن ان يدخل فيه وقعد ينظر فيه من قريب . »

كيركگارد (١٢٤)

« ويبدولى ان راى (**مايرز**) هو ان من الخطأ الجسيم ان نتصور ان الانسانية سواء تجلت في جسد او تجردت منه تستوعب جميع امكانيات الحياة الشعورية في الكون .

و اننا في مطلع دراسات لقوىً وامكانيات لعلها تكون متاحة لملكات غير ملكاتنا وان واجبنا الاول ان نتحقق عما ينبغى ان نعلمه في هذا الصدد من دون ان توثر علينا سوابق الاحكام او نقول باستحالة هذه الاحداث قولا يستند بالضرورة الى قوانا العادية ، كما نالفها على كوكبنا . و كان لايفتأ يردد ان الكون غير محدود و يمكن ان يتجلى بصور لانهاية لها . و انه لمن محض الادعاء الكاذب ان ينكر المستكشف و هو في بداية الرحلة الاستطلاعية للكون وجود انواع من الخيرات لالسبب الا انها تختلف وما يألف .

فقد كان يرى (**مايرز**) اننا في بداية سلسلة مستفيضة من البحوث ، و اننا نفتتح صفحاتها الاولى حسب ، ولابد من ان نتابع المجهود في البحوث في هذه الناحية فتنال من اهتمام طبقات مستنيرة في المستقبل البعيد . . . »

جود (١٢٥) مايرز (١٢٦)

(١٢٣) الادب بين المادية والمثالية بليخانوف ص ١
(١٢٤) النسبة معروفة من كيركگارد ولذلك لم نذكر المرجع
(١٢٥و١٢٦) منازع الفكر الحديث دكتر جود ص ٢٢٦و٢٢٧

نعم انه يختلف الكون في انظار الباحثين عنه فمن قصّر النظر في ما يراه من الاجسام و حوادثها المحدودة تخيل ان العلم بها يغنيه عن جميع الكون لانه قد عرفه من البدو الى النهاية ومن ادار نظرته في ميادين الوجود و عرف انه لايتحدد في عدة من تلك الاجسام و الظواهر يجزم بغير شك بانه في بداية الرحلة الاستطلاعية .

فقد نقلنا لك من العبارات الفلسفية و العلمية ما يوجب الجزم بما ذكرناه من تحديد العلم و عجزه من الوصول الى الواقع الذى لايزال الانسان يسعى ورائه ؛ و كذلك يوجب اليقين بقصور العلم عن انكار ما لايحس و لا يلمس بالتجربة الخارجية و العبارات المتقدمة نقلناها عن مائة وست وعشرين من المتفكرين ما بين عالم وفيلسوف و شرقى وغربى ، ولا اظن ان يبقى لك ادنى ريب في صحة النتائج التى عددناها قبل ذكر الآراء فراجع و لاحظ ثم انظر في النتائج حتى تتحقق تطبيقها عليها .



الدين

الله ، و التكليف ، والمعاد

تفسير اجمالي للدين .

اثبات وجود الله بالطريقين النفسى و الخارجى

حقيقة الدين

لسنا في هذا المبحث بصدد استعراض لغوى للدين كما انا لانهتم بخصوصياته الفرعية من الطقوس و المناسك الجزئية التى يتضمنها كل دين ، و كذلك لا نحتاج في اثبات ضرورة الدين الى عوارض غير اصيلة كالسياسات اليومية التى تسرع الى الزوال بحسب تطور الازمنة و مقاصد الرجال كعدم اعتدادنا بما توحيه عوارض اخرى من كون الدين مجعولا للافكار الضعيفة ، وغيرها من الامور التى تشوه الحقائق بل نقصد بالبحث عن حقيقة الدين ما يجده البشر في غريزته الاولية ضروريا قبلما يتدخل فيها اوصاف ثانوية و عوامل عارضة من المحيط و غيره . ، . وقد عرف المتفكرون من اولى الاديان و غيرهم الدين : بامور مختلفة لاترجع الى الاختلاف في الحقيقة ومن المظنون انها جميعا تشير الى حقيقه وحيدة : هو ضرورة الاعتراف بالمبدء الاعلى الذى خلق الكون بعد مالم يكن ، و الاعتقاد بالتكليف ثم الايمان بالمعاد ، وان الانسان سيواجه يوما اخر مطلقا لايوجد فيه حاكم و مالك الا الله ، هذا هو الدين الذى جاء في تفسير اكثر المتفكرين للدين ونحن ايضا نقبله و نبحث عنه تحليلا وتأليفا .

فهذا التفسير يشتمل على حقائق ثلاث لابد ان نفهمها فهما جديراً بها ثم نفحص عن مايدعيه بعض الناس من التنازع بين الدين والعلم و الفلسفة لنرى هل يوجد هناك تنازع بين تلكم الامور ؟

ان الحقائق الثلاث التى شملها التعريف هو : الاعتقاد بـ

الله ـ هو الذات الواجب بنفسه لايسبقه عدم ولايجرى عليه حال ، غير متناه في ذاته وصفاته التى تساوقه كالعلم والحياة و القدرة ، وان حذفنا من هذه الحقيقة اختلاف اللغات

و تشتت الاشارات رأينا الكل متفقاً على اثباته ، و على اى حال انه موجود حقيقى رآى الانسان التوجه اليه لزاما لنفسه سواء اثبته ام نفاه ام شك فيه ، وليس لهذا التوجه عامل طبيعى ولا نفسي حتى يقال انه من ناحية الطبيعة الخارجية او من مجعولات النفس و تجسيماتها الفارغة عن الحقيقة ؛ ولا تعجبن من قولنا ان التوجه الى حضرته لزام لنفس البشر وان نفاه او شك فيه فان الشك يحتاج الى موضوع يكون مشكوكافيه و كذلك النفى يحتاج الى موضوع يسلب عنه الوجود ، فالتوجه إلى المبدء الاعلى ضرورى غايتة .

و ان شئت قلت : ان النافي والشاك انما ينفى أو يشك في وجود حقيقة يثبتها المعتقد بوجودها فإذن قد تصور حقيقة ثم نفاها وشك فيها ، وهذا التوجه يثبت الصانع المطلق بلا حاجة الى شيء زائد ؛ لان التوجه المذكور لم يحصل من قبل الطبيعة المتغيرة المتطورة لأنها في تغير وحركة دائمة و كل نقطة منها فيزياوية كانت أو رياضية محدودة بما قبلها وما بعدها و المبدء الأعلى الذى توجه اليه الانسان منذ نشأته الأولى و ستيوجه اليه كذلك انما هو موجود غير متطور وغير متناه .

و كذلك ليس للنفس جعل حقيقة غيرمتطورة وغير متناهية فانّها انما يكتسب المعارف من الطبيعة الخارجية المتطورة المحدودة ، فلا بد من ان يكون عامل التوجه الى الله هو نفس المبدء الاعلى ، هذه البرهنة الفطرية القيمة الواضحة نجده عند بعض العقول الجبارة ولكنها اخذت شكلا معقولا واسلوباقياسيا عند **ديكارت** و تبعه بعض العظماء الغربيين و الشرقيين وقدتصدّي بعض الكتاب لنقدها وهدمها بامور تكشف عن عدم التوجه إلى صميم البرهان و حقيقته الواضحة ونحن نذكر عمدتها القابلة للفحص والتمحيص :

قيل اولا : من الممكن ان نأخذ جذور التوجه المذكور من الطبيعة الخارجية ، و ان المأخوذ منها وان كان متغيراً ومحدوداً الاان النفس هى التى ترفع التحديد والتطور و المادية

فتجعل الموضوع المتوجه اليه ذاتاعالما غير متطور وغير متناه وذلك كالعدد حيث ان الموجود منه في الخارج محدود لامحالة بيدان للنفس ان تضيف اليه قطعات غير متناهية .

والمظنون ان هذا الاعتراض على البرهنة المذكورة اقوى ما شاهدناه من الاعتراضات ، ولكنا نجزم بانه سوف يزول عند ما اهتمّ المتفكر بحقيقة الطبيعة الخارجية و بالنفس المستطلعة عليها والصلة القائمة بينهما ، خذ الطبيعة و تفكر فيها فانك تجدها اجساما محدودة ذات كميات و كيفيات متعينة ، ثم اضف اليها كلما شئت من الاجسام والمقادير فهل تقدر على ان تجعلها لا محدودة ؟ حينما ترى القانون الرياضى العام في غاية البداهة يمنعك ان تجعلها غير محدودة الا وهو انّ الزايد على المحدود محدود لا محالة ، فانك اذا فرضت رقم العشرة و اضفت اليها كل ماشئت من الاعداد كانت متناهية بلا ارتياب ، لان العشرة محدودة و المضاف اليها اذا طرحت عنه العشرة تنقص عنه لا محالة وكلنا يعلم بالضرورة ان التساوى والنقص والزيادة امور لا تلحق الا بالمحدودات .

قيل ثانيا : و من الممكن ان تكون النفس هي التي خلقت موجوداعلى له اوصافه المذكورة ، قلنا ليس للنفس في معارفها المعمولة عند المنكر فعل من تلقائها تخلقه بلا منشاء خارج ،و كلماتفعله ويتخيل عند البسطاء انه تلقائية محضة لا بد له من عامل نصل اليه عندالتحليل ، هناك توهم آخر يجعل التوجه الى الله والتصديق بوجوده نتيجة العجز عن ادراك الطبيعة و اسرارها والكون و غوامضها وعند المتفكرين يعد هذا التوهم شمرا في عبارة فلسفية لا يستند الى الحقيقة المشهودة خارجاً لانه ان كان المفروض ان الداعى الى الاعتقاد بوجود الله هو العجز و الضعف فلماذا وجد جمع من الناس انكروا المبدء الأعلى وقد اعترفوا بالعجز عن الوصول الى الطبيعة و اسرارها ، وكذلك العكس ، هناك ملائين من الاقوياء على اختلاف قدرتهم العلمية والملكية و قد رأوا انفسهم مسيطرين على الكون

و آفاقه و مع الوصف المذكور لم يروا بدا من التسليم بوجود المبدء الصانع المطلق ، اما سمعت قول القائل من بعض اعاظم العلماء والفلاسفة : انه لم يبق عنده اى مجهول في الطبيعة واسرارها بحيث كان يدعى : لو اعطيت المادة والحركة لخلقت الكون و اجريت القوانين عليه ، اترى هذا المتفكر الجبار يعتقد بوجود الله بعجزه عن غوامض الطبيعة ، نعم يمكننا ان نصدق بهذا التعليل ونعترف بان الضعف هو الذي اوجب التوجه اليه ، ولكن هل يوجد هناك قوى مالك لموته وحياته وعالم بماتكسبه نفسه غداً و بانه لماذا خلق والى ماذا مصيره؟ ثم ما ذكرناه من عدم انتزاع التوجه الى الله عن الشئون الطبيعية لم نقصد به ان الطبيعة لا تدلنا على ذلك بل المقصود ان هذا التوجه لم ينشأ منها و ان كانت الطبيعة موصلة الى المبدء بطريق آخر سنبحث عنه وهناك ظاهرة نفسية اخرى ولعلها اقوى الظواهر :

اعلم قبلما تجد نفسك مضطربة : ان قيمة الاحتمال بحسب موضوعه ، فلواحتملت انك لو دخلت على مكتبتك لرايت الكتاب الذي طالعته ليلا و وضعته في المكان الخاص به قد نقله ولدك الصغير الى غير مكانه المتعين له لما تاثرت نفسك بشيء هام لانه من الممكن ان تنقله الى مكانه الخاص بلا ضرر مالى او نفسى يعود اليك من هذا الفعل ، ولوفرضنا الماشى في طريق احتمل السقوط فيه وابتلائه بضرر جسمانى وان كان غير مهم لترك المشى فيه واخذ طريقا اخر في مشيه الي مقصده فهذا الاحتمال كما لو قطع بالموضوع نفسه في الابتعاد عن الطريق الذي احتمل مواجهة الضرر فيه ، وقس عليه سائر الموضوعات المحتملة التي تهم المحتمل اهمية نفسية اوجسمية او مالية ، فعليه اذا كان موضوع الاحتمال وجود الله تبارك و تعالى لقد دهاك خسران لايجبر ، فعليه يؤثر هذا الاحتمال اثراً لا نجده عند اليقين بالحقائق والقضايا المعمولة ، ثم انظر الى النظام الحاكم في الكون تابى المادة العمياء عن دعوى كونها هى الموجدة له ، ومن العجائب المضحكة او المبكية ما نراه من

بعض الناس يعرف مادة الكون بشيء لا يملك شعورا ولا حركة من نفسها ثم اذا راح الى ان يعلل النظام والحياة اللذين حارت البرية فيهما يتخيل انهما انبثقا من نفس المادة ، فكان التناقض الرياضي والمنطقي يفقد مفهومهما عند النظر الى مجموعة الكون التي ليست الا نفس اجزائه ، و قد طالعت في بعض الكتب المقلدة لبعض الغربيين ان القانون المستحكم الذي لا يدخله اي غموض و ريب هو احتياج المعلول الى علة تدفعه ، و لا قيمة لغيره مطلقة ، ثم هذا الكاتب اورد الشك في وجود الله تبعا لزعيمه الغربي ايضا و لم يلتفت الى المناقضة الصريحة بين اعتناق القانون في الاجزاء والشك في العلة المطلقة لمجموعة الكون .

اليس الحكم بكل فرد استيعابا ، واستثناء الكل الذي هو عين استغراق كل فرد لعبا بالافكار المنطقية والرياضية ؟

اما يشبه مثل هذا الحكم على جميع الاجزاء ثم طرده عن الكل بالحكم : بان كل جزء من هذا الماء حار ولكن كلّه بارد ؟

او بالحكم بان كل جزء من هذا القرطاس ابيض ولكن كله احمر ؟

و ليس خفيا على الفكرة الرياضية والعلمية ان المناقشات الحرفية او الاشتباهات العارضة لتفسير مفهوم العلة والمعلول لا يخرق قوام برهنة العلة والمعلول .

ثم ارجع البصر في ظاهرة الحركة العامة للموجودات ، ان الحركة لا تنطبق على نفس المادة لان خروج المادة عن القوة الى الفعل لا يدخل في صميم المادة بتاتا فسل نفسك من الذى منح الحركة والتطور للمادة ؟

اكان هناك محرك اوجد الحركة في المادة ، اوحدثت من تلقائها او المصادفة هى التى اوجبت ان تتحرك المادة منتظمة فانكانت تلقائية ديناميكية فلماذا ترجح ان تظهر الموجودات بحركتها الى الفعلية وفي زمان متعين ؟ والى اين ذهبت هذه المصادفة ولانرى منها اثرا في صفحة الوجود ؟ وهل تعود يوما و توجب ان يستنتج من اضافة تفاحتين الى احزين خمس

تفاحات بل لو فرضنا ان الحركة تدخل في صميم المادة وهي مما تتقوم به المادة لكان احتياجها الى المؤثر اوضح واشد مما كانت تخرج عن حقيقتها ، و يتضح ذلك عند ما نتامل في حقيقة الحركة :

المعنى الجامع للحركة بعد حذف المناقشات الحرفية والتشاجرات الاصطلاحية هي خروج الشيء من القوة الى الفعل ولا شك انه يستلزم تعاقب الافعال و تدرج الاحداث الخارجة من القوة ، فان شئت ضع التفاحة موضع التامل لترى انها نتيجة الوف من الاحداث المتعاقبة على النواة الاصلية ، ولا شك في ان الحادثة الثانية وهو تبدل النواة الى عروق الشجرة لم تشرع في الحدوث الا بعد ان تم الفعل الاول وهو اجتماع النواة والتراب والماء وغيرهما وقد تفاعلت كيماويا ، و كذلك الاحداث الثالثة والرابعة والخامسة لم تتحقق في سبيل ايجاد التفاحة الا بتحديد كل لاحق سابقه المنصرم ، اذن فالحركة التي اخذناها جوهرية للمادة ودخيلة في تجوهرها كون بعد كون ، فالمادة بجوهرها كون بعد كون ، وقد فرضنا ان كل كون سابق يحد الكون اللاحق ابتداء و كل كون لاحق يحد السابق انتهاء فاذا صدقت هذه الحقيقة صدقا تجربيا بان كل جزء من المادة كون محدود وصلنا الى نتيجة صادقة تجريبية وهي ان المادة كلها محدودة لان قولنا كل جزء من المادة محدود الكون لا يحتاج في اثبات محدودية المادة كلها الى قضية اخرى كما سبق في العلة والمعلول .

وهناك ادلة اخرى على اثبات وجود الله لانحتاج الى تفصيلها .

التكليف

المحسوس العام فى غريزة الانسان .

لايخلو تكليف دينى من علة مقتضية له .

اختفاء علل التكليف يعم النظم القانونية البشرية أيضا

التكليف ـ المحسوس العام في غريزة الانسان

هذا هو الجزء الثاني من حقيقة الدين ، يحكم العقول السليمة بان الكون لم يخلق عبثا لاغاية ورائه ، كيف يمكنها التفوه بكلمة يردها المشهود الخارجي وهوالنظام الاعلى الذي منحه الله لاجزاء الكون وهداها الى قوانينها الجارية ، وان العقل الذي لا يقبل صدور فعل من الانسان الشاعر عبثا بل من الحيوان المدرك جزافا كيف يقبل خلق العالم الفسيح بما فيه من الايات البالغة والانفس الناطقة المفكرة من الله الحكيم بلا غاية يريدها من الخلقة ، و انما قصد بخلقة العالم الفسيح وصول كل موجود الى كما له الأقصى الممكن في حقه . و لو قطعنا النظر عن هذه الحقيقة والقينا النظرة السليمة على النفس لرايناها تحكم بانها مكلفة وليست بمطلقة ، و احساس التكليف هذا حقيقة عامة لاتقبل اية سترة وقد دعت كثيراً من المتفكرين الى ان يستنتجوا منها وجود مكلف مطلق .

هذا **عمانوئل كانت** اكبر فلاسفة الجرمن في القرون الماضية القريبة ، يرى ان التكليف محسوس في النفوس ينشأ احساسها تلقائيا لايمكن ان تكون علتها طبيعية و قد رأينا من الضروري ان ننقل جملا مختصرة عن كانت تؤيد ما اوضحناه :

« ايها التكليف ، و ايّها الاسم العظيم .

لست مما يسرّ النفس ، ولكن تطلب الطاعة من النفوس و تهيج ارادة الناس حتى تشتاق الى طاعتك .

ولاتخوف النفوس مما تكرهه .

و تضع قوانين تنفذ في النفوس بلاموجب لذلك من الخارج .

و نحن وان لم نطعك لنعظم شانك .

و مع ان الميول النفسانية تتمشى على خلافك فانها ساكتة في عتبتك المقدسة .
ايها التكليف ما هو الأصل العريق الذي نشأت منه ؟
اين يوجد اصلك السامي الّذي يأبي عن التراضى مع الميول (الشهوية و الغضبية)
ان شرط القيمة الحقيقية التي يمكن ان تمنح للانسان يرتبط بالخضوع لك . »

ثم انالانهتم في هذا المبحث بتفسير التكليف لغويا كي نكون بذلك قد استعرضنا موضوعاً مجالاللمناقشات الحرفية ، بل نريد ان نبين ان الانسان مكلف لامحالة ولايمكن له الاطلاق عنه و ان كانت علل التكليف تختلف بحسب الحقيقة او الصورة ، فالتكليف الأجتماعى معلول للمصالح و المفاسد التي تعرض الاجتماع في مسيره و يفهمها زعمائه ، و الفردى معلول لامور دافعةعن الضرر او جالبة للنفع ، فهذ ان القسمان من التكليف لايخلو منهما انسان اصلا ، و هناك يأمرنا الدين بتكاليف ويطلب منا الطاعة لها ، و ذلك لان الدين يدلنا على علل الخلقة وعلى ما تحتاج اليه النفوس الانسانية فيمايرجع الى الخضوع للمبدء الا على والى ربط الانسان باخيه الانسان في المجتمع و الى اليوم الأخر ، وقدتوهم بعض الناس ان الجهل بعلل التكاليف الدينية بل خلوها عند بعض آخر عن العلل يجعلها موهومة اومرشدة الى النظام الاجتماعى فحسب ، فحينئذ فمايلائم منها الحقائق الاجتماعية يعمل بها ، وما يناقضها فيطرح رأساً ، ولابد لنا من توضيح هذه الجملة ايضاحا ينفعنا في فهم حقيقة التكليف ، اماان التكاليف الدينية تخلوعن العلل فمما لايصغى اليه وان صدر عن بعض البسطاء وان كانوا متدينين فان الوظائف المقررة في الدين تنقسم الى انواع مختلفة :

١ ـ الأمور المرتبطة بالاقتصاد من التجارة و الفلاحة و الصناعة و غيرهما ممايدخل في قوام المعيشة فالاوامر و النواهى التي وردت في مثل تلك الامور انّما هي في الاغلب امضاءات لما في ايدى الافراد و المجتمع ، فمصالح الا وامر و مفاسد المنهيات التي صدرت

عن النبي ، ص ، في الامور المذكورة مما اتضحت عند العقلاء كافة الاماشذ منها حيث لم يفهم العقول حقيقة علته ، ولو حققنا و فحصنا عن التكاليف الاقتصادية التي لم تفهم عللها لرأينا النسبة بينها و بين ما عرفت مصالحها و مفاسدها هى نسبة الخمس الى المائة و من المظنون ان المستقبل سيكشف الستره عن تلك العلل المجهولة ايضاً ، كما كشف الماضى عن مآت من العلل المخفية .

٢ـ التكاليف المتعلقة بالحدود والديات ، المعبر عنها بقوانين الجنايات في العصور الاخيرة ، فلولا حظ المتفكر المحقق معانى الحدوالدية و شروطها و اجتنب العصبية العمياء والاغترار بفلسفات مموهة في صورة القوانين اليومية لرآى عللاجلية لتلك المقررات الشرعية ، بل لوفكر في حقيقة الانسان و صلته باخيه لراى ان القصاص بقلع عين من قلع عين اخيه الانسان قانون رياضى لوحظ فيه مسانخة الجناية للجزاء و ان يداً خانت بمملوك حرز بملاحظة القيود المذكورة في الفقه من عدم الضرورة وغيره لاتصلح ان تكون جزءاً للمجتمع السليم ولا تتوهمن فتعترض ان قيمة العضو الانسانى ثابتة لا تتغير ، بل ليست للعضو اية قيمة غالية او رخيصة ، و انما الروح الانسانية هى التي تصل الى اعلى القيم في عالم الوجود ان صلحت ، و تتنزل الى ان لايتصور لها اية قيمة رديئة ان فسدت ، فالتكليف الدينى الذي ينادى بقطع يدالسارق غير المعذور انما يأمر باجراء حد على الروح بوساطة العضو الذى ظهرت به تلك الخيانة .

نعم ان الانسان اشرف ماتراه في الكون واعظمه و اعلاه ، و لكن المجتمع الذي خف في نظر السارق اعلى وارقى منه و لحاظ صلاحه وفساده اكبر من مراعاة جانب فرد فاسد ، ومما يشتدبه عجب المتفكر ان القاتل عن عمد لايجزى لانه انسان والانسان شريف ، ولكن المقتول لايراعى جانبه مع انه ايضا اخوه شرفا و عظمة ، بل ان قطع يدالسارق و

قصاص القاتل مما يسقط الانسان عن قيمته ، ولكن المقاتلة الاجتماعية لاتنزله عن رتبته العالية و مجمل القول ان هذا القسم من الوظائف ايضا لم نجد في عللها ما يخالف العقول السليمة ، وان كان فيها قليل مما لاندركه بعقولنا المحدودة ، مع الظن القوى بامكان اكتشافه جليا في المستقبل قريبا او بعيداً كما ذكرناه في القسم الاول .

٣ـ الاحكام المتعلقة بالعائلة فكلما نرى منها انما هى وظائف معللة بعلل عقلية و منطقية واضحة لاتحتاج الى تفصيل .

٤ـ القوانين المقررة لربط الانسان بفرد منه او بمجتمعه ، لم نرفي تلك القوانين شيئا بلاعلة واضحة ، فان الدين هو الّذى علمنا حقيقة الانسان وانه المختار من الموجودات و كذلك علمنا قيمته العالية عند صلاحه و قيمته الرديئة عند فساده ، فحقوق الفرد على الاخر او على المجتمع اول ما اعتنى به الدين لامحالة ، فتفكر في حقيقة العدل والتعاون والاحسان و ضرورتها في ربط الانسان باخيه الانسان ، ثم انظر في كتابنا الالهى وفيما وصل اليه الانسان في تقويمها ، فاذن لايمكن ان تشك في ان ما بيّنه الكتاب من معانى العدل والتعاون والاحسان و ضرورتها هو القول الفصل فقط .

ثم ان المجتمع في كتاب الدين اخذ من الاصالة مالم ينله الفرد ، وان مصالح الفرد المزاحمة للمجتمع غيرمشروعة في لغة الدين ، فانظر الى مسئلة الاحتكار ونحوها .

٥ ـ العبادات و المناسك التي يطلب منها التقرب الى المبدء الاعلى ، وهذا القسم من الوظائف لايمكن تعليل تخصصها بامور مشخصة بعقولنا الساذجة المحاطة بحجب الماديات وانما المعقول منها انها تقرب الانسان الى ربه و تمنع عن الخوض في ظلمات المادة ، و ان الانسان يحصل بها حالة تعادل بين النزول المادى والصعود الروحى .

هذه مطالب مجملة في مسئلة التكليف الذي جاء به الدين ولم نفصلها بجزئياتها لانها قد اتضحت في القرون الاخيرة و ستتبين شيئاً فشيئاً في السنين و القرون الآتية التي تتكفل لتمحيص الحق والباطل ، واخيراً لابد من ان ننبه على نكتة هامّة قد توجه اليها الباحثون في فلسفة الشرائع الالهية والبشرية ، و هو ان اختفاء علل التكليف احيانا لا يختص بالمقررات الالهية فحسب ، بل يعم الاختفاء جميع النظم القانونية في اصولها فتفكر في العبارة التي ننقلها عن باول جاش على ما يحكيه عنه **كلوددو باكيه** ذيلا :

« اني اتعجب من العقول الضالة التي تطلب ادراك فلسفة الحقوق بلا دليل ، ولابد من الاذعان بان القواعد الكلية لفلسفة الحقوق في ابهام واجمال ، ان حدود المفاهيم الاصلية للحقوق غير مقطوع بها وبعد فيها مواضع للمشكلات . » « تئورى كلى و فلسفة حقوق ص ١ كلوددوباكيه » فلو راجعنا علل القوانين التي يجعلها الانسان ويلزم نفسه على العمل بها لوجدناها اما مجهولة رأسا واما لايعم جميع الموارد .



المعاد

حكم المثلين واحد

ان النفوس اذا خليت وطبعها لا ترى لها انقضاء باعتناق الموت ، فانها لا تقهر بالزمان والمكان والقوانين المادية ولا تطيع اوامر الطبيعة ونواهيها كي تقع معروضة للفساد ، فلو حللنا كل نفس و وصلنا الى اعماقها لرايناها انها تمتزج بالخلود والبقاء ، لست اقول : ان مسئلة الخلود قد تسلم بها الكل ؛ فان التفلسف قد تدخل فيها ايضا و شوش ما تكشف عنه حقيقة النفس على ما هو شانه من التدخل في الحقائق الواقعية وتشويشها ، على ان المعاد وهو اليوم الاخر وراء هذه الايام الذي قد جعله الله ان يحشر فيه الاجساد مع ارواحها لا يتوقف على خلود الروح اصلا ، فلنفرض ان الروح فانية كما ربما يدل عليه الفرقان العظيم : **كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذى الجلال والاكرام** ، و قوله عز شانه : **كل شيء هالك الا وجهه** الان اعادتها مرة اخرى ليست باشكل من احداثها اول مرة فمن اعترف بوجود المبدء الذي خلق الانسان فسواه فقد اقر بامكان انشائه ثانيا ، وما احسن ما افاده الفيلسوف العظيم نصير الدين الطوسى في بحثنا هذا بان :

حكم المثلين واحد

كانت هذه النشأة ممكنة بمجموعها ، و دليلها وجودها اول مرة ، فالاستدلال على استحالة العود مرة ثانية بامتناع اعادة المعدوم بعد الغض عن ان الموجود لا ينعدم باصطلاحات فلسفية جوفاء لا ترجع الى محصل بعد ما كانت الموجودات ممكنة من بدؤها ولا يتضيق على القائل بالمعاد مجال القول بالمثل الحقيقي اذا تم الاستدلال من القائلين باستحالة اعادة المعدوم ايضا ، فبعد الفراغ عن امكان العود ثانيا تثبت ضرورته بالاعتراف بكون المبدء لم يخلق الانسان ليتركه سدى ، و ليس في هذه النشأة جزاء للافعال

والتروك فيجب ان يوجد يوم تجد فيه كل نفس ما عملت .

فهذه الحقائق الثلاث هي التي تقوّم الدين ، فهل ترى فيها ما يناقض العلم ؟

ايمكن ان يتوهم عاقل ان لوكان هناك آله لكان الجسم غير محسوس اوغيرخاضع لقوانين جعلها الاله ان تجرى عليها ؟

ام لوكان العالم حادثاً ومسبوقاً بخالق اوجده لكان على غير هذا النظام ؟

اتتوهم انه لو وجبت الصلوة والخضوع والتقرب اليه تعالى لكانت التفاحة بيضوية اومربعة في شكلها ؟

ولو كلف الله عباده بان يطّوّفوا البيت وبان يأتوا فيه بمناسك معينة للزم ان لا يسقط الحجر على الأرض عند القائه من شاهق ؟

ولو كان هناك يوم تشخص فيه الأبصار لكان محل العيون في هذه الدنيا الركبتين بدلا من اعلى الوجه ؟

فلا تغتروا ايها البسطاء بعدة جملات جوفاء سيقت لايجاد المناقضة بين الدين والعلم فانهما اقدم الاحباء ، بل الدين بلاعلم لاتجد ايةقيمة ، والعلم بلادين وبلا عقيدة صنعة بلا لب . واى عالم لم يعتنق باصول موضوعة لا تقبل الاثبات عندهوعندغيره ؟ فقد طالعت فيما مضى شان العلم والعالموعرفت انه لايوجد علم لايلجأ الىعقيدة موضوعة . ثم من المظنون ان الاعتراض على الاديان ليس جوهرياً على ما يتضح من مقالة المعترضين بل المشكلات التي وجهوها انما تشمل اموراً خارجة عن حقيقة الدين ، ولاثبات هذه الحقيقة راينا من اللازم ان نورد بعضا من تلك المقالات الاعتراضية .

يقول **دني ديدرو** . « يرتبط دين كل احد بتاريخه المعين وببلدته التي يتولد فيها (ويقصد **ديدرو** بذلك ان كل زمان يحكم فيه دين كالمكان لامحالةفاذن يتعين مسيرالفرد الدينى بذلك الزمان والمكان الذي نشأ فيهما واجبر على الانقياد بعواملهما) تدعى طائفة

من الأديان أنها ذوات الوحى و الالهام ، والحال ان كلا منها يخالف الاخر و يناقضه ، فلوكان هناك من يحكم بمقتضى وجدانه على ترجيح شيء منها وكان في غير زمانه و بلده هل كان يحكم به ام لا ؟ (اراد **ديدرو** بهذه الجملة : ان ترجيح دين من الاديان يرتبط بان يعيش الحاكم المرجح في زمان ذلك الدين ومكانه) فكان معتقد **جو بتير** مصدقا بالله لوعاش في بلد الاسلام .

انى اسمع من كل مكان صوت الالحاد والانحراف عن الدين ، فالنصرانى يخرج عن دينه في البلاد الاسيوية ، والمسلم يكفر بدينه في الأقطار الا روبية و كذلك يكفر حامى الاسقف في **لندن** وتابع كالون في **باريس** ، فمن هو الملحد ؟ فامّا كل احد ملحد ، واما لا احد ملحد في الدنيا ، واما المسيحيون فيعترضون بما ذكرناه قائلين بانه لابد من استثناء دينهم عن هذه المشكلة فانه يتكأ على اقوال معتبرة مأخوذة من الكتاب المقدس (لايمكن الترديد فيها) . قبل كل شيء لابد من ان يكون الدين الواقعى ابديا ، بديهيا حينما لا نجد دينا يجمع هذه الامور المذكورة ، فثبت كذب الاديان مرات ثلث (اثبتنا سخافة الاديان بثلاثة وجوه :

١ ـ كل دين يرتبط بزمانه ومكانه ويعتنق المتدين مايقتضيه زمانه الخاص ومكانه المعين .

٢ ـ كل فرد يغيّر معتقده في غير محيطه الذي عاش فيه وصار معتقداً فيه .

٣ ـ ان الدين الواقعى لابد ان يجمع الابدية والعمومية والبداهة . وليس هناك دين يتصف بها .) و الوجه الاخير اعظم خطراً للمسيحية من سائر الاديان ، هل نزل هذا الدين الى جميع الانسان ؟ لا . لانه نشأ في زمان معين ولم يكن من قبله عالما به . هل كان موجوداً في جميع الازمنة ؟ كلا . لان المسيح انما ظهر في زمان معين . هل اثبتت المسيحية عقائد غير مشكوكة ؟ من الّذي يدعى ذلك حينما يجيل النظر في اساطير المعصية

الاولى(التى ارتكبها آدم الاول) هل يوجد هناك شعور سليم يعلّل ابتلاء جميع افراد الانسان بالمعصية بما فعله ابوه الاول ؟ وهل يوجد عاقل يعتقد بلزوم كون الطفل من اهل النار اذا مات قبل ان يغتسل كفارة لمعصية ابيه ؟ لكن المسيحية تبالغ في القول بالاعتقاد بروايات الانجيل والتورات حينما ليس هناك اى دليل لهذا لاعتقاد الا ان تكون هذه المتون العتيقة ذات مسحة الهية وسماوية والحال ليست فيها المزية المذكورة لوجوه :

١ ـ ان صوغ تراكيبها الجملية في غاية السذاجة والبدوية بحيث لايمكن انتسابها الى الله .

٢ ـ ان هذه الكتب البدائية تنقل عدة معجزات قد جائت في تواريخ اليونان و الروم غير قليل مع انا نقطع بعدم ضرورة التصديق بها .

٣ ـ يشتمل الكتب المذكورة على جمل وردت في النجوم والعلوم الطبيعية تكشف عن جهالة كاتبيها فكيف يمكن الأعتقاد بصدورها من آله عالم قادر .

٤ ـ ان بين الكتب المقدسة اختلافات فاحشة .

واكبر ما يثير التعجب انه هل يليق بالله ان يشرع قوانين مؤقتة ؟ ولان يثبت عدله يكون مجبورا على تغييره ، بل ينسخ ماشرعه اولاويلغيه من راسه ، ثم يجعل قوانين اخرى . فلو ارينا المتون المذهبية لشخص غير معتقد لا ختلج في باله اسئلة ولا يجد الا اجوبة غرّارة . و هو آله عجيب لانه لو كان يريد تحسين الدنيا لعجز عن تحقيق مراده . وان اساقفته خدمة عجيبة له حيث يسببون الشرورو الآلام . ان حب النفع هو الذي اوجد الاساقفة وهم الذين اختلقوا الاوهام والخرافات ، والاوهام هى المسببة للحروب ، فالحروب تدوم مادامت الاوهام ، وهى ايضا دائمة مادام الاساقفة موجودين ، وهم لايزالون مادام حب النفع موجوداً . » (ديدرو ـ الفلاسفة الكبار ص٣٦ و٣٧ و٣٨ اندريه كريسون من الترجمة الفارسية) .

انمقالة **ديدرو** تتركبمن دعوى وهي سخافةالاديان جميعا ومن ادلة ثلاثذكرها لاثباتها ، وادلةاخرى اوردهاعلىخرافةالمسيحية خاصة ، ونحن نرىمن الضرورى ان نحلل مازعمه من الامور الدالة على دعواه حتى يتضح وهنها جميعاً ، و قبل ان نشرع في التحليل لا نرى بدامن التنبيه على نكتة قد غفل عنها ديدرو غفلة لايمكن للمتفكر الاغماض عنها وهو النظر فيالاسباب التي تجعل الدين حقيقةضرورية يعتنقها الرجل المتدين ، نجدهنا اسبابا قوية لنفوذ الدين في عقل الانسان و قلبه . لا يمكننا الغض عنها بحسبانها اموراً خيالية تلقائية او انها مما يوجد من قبل المحيط (الزمان والمكان) ، وما نجده من العلل المذكورة نبينها في ضمن عدة امور :

١ ــ الافكار العالية التي اعتادت ان تعلل كل ظاهرة فيالطبيعة و الانسان ترى ان لا نهاية لهذه التعليلات الا ان تصل الى اصول مطلقة لم يعط مفاتيحها للانسان فحينئذ ترى نفسهاخائضة في اسرار لا تقبل الحل حينما لاتجدلنفسهاسبيلا الى اسكاتها عنالسؤال عن علة اولى لتلك الاسرار تفوقها وتحكم فيها ، وقداعترف بهذا التعليل جمع من عظماء الافكار التي يعتنى بها في عالم المعرفةقال **هربرتسبنسر** :

« ان الدين يتوالد فيالانسان حينما يرى نفسه خائضة في بحار منالاسرار . »[1] .

وقال الاراني :

ان الروح بسبب نفوذها الى الامام تحس في نفسها ذلتين كبيرتين . الاولى انها تجد نفسها في ميدان الطبيعة غير المتناهية « على حد قول باسكال لايحيط به ايشيء وهو مركز كل مكان » وهي مع اغترارها المبالغ تظهر العجز الى حد يحترق جناح اعلى الافكار في كمال اليأس ، يعترف **سقراط** : ان معرفتي وصلت الى حد عرفت فيه اني لا اعلم شيئاً ، و هذا **ابنسينا** يصيح باعلى صوته و ان جد القلب و اجتهد في بيداء

---

(١) نقل المضمون عن نشاة الدين ص ٢٢ .

المعرفة وشق دقائق الامور كشق الشعرة ، لكنه لم يعرف بمقدار الشعرة الحقيرة ، ويقول ايضا : يموت و ليس له حاصل سوى علمه انه ماعلم ، وقد استكان الخيام النيسابورى قائلا : الدورة التي فيها مجيئنا و ذهابنا لايرى لها ابتداء ولا اختتاما . و يقول **جوته** في كتابه **فاوست** : وبعد ما حصلت الفلسفة والطب والحقوق والفقه و الاصول(مع الاسف) قد وقفت الان كالمجنون ولم تزدد معرفتي عن الحالة الاولى التي كنت عليها . . . . و ان **آناتول فرانس** في حسرة مدهشة لان جوانبه قدملأت بعلامات السؤال (؟) ولم يجد لها جوابا .

ان الانسان يحسّ هذه المسكنة من اليوم الاول وهو يحاول ان يرفعها و يستريح من تلك المسكنة بمعنى انه يفحص عن ملجأ لكي يعتمد عليه وهذا الملجأ هي العقائد الدينية[1] »

وقد اجاد **آناتول فرانس** في كتابه (حديقة ابيقور) فيما يرجع الى السبب المذكور ، قال :

« ان من حسن الاديان و قدرتها انها تعلّم الانسان علة الوجود وعاقبة الامر ، فلو طردنا الاصول وعقائد الفلسفة الالهية «على ما نتخيل نحن في هذه العصور ، عصور العلم وحرية الفكر » لم يبق لنا ما يعرفنا لاى شيء خلقنا ، و قد احاط بنا الاسرار العظيمة . . . . . و ان الجذور الاولية للآلام والغصص انما هي جهلنا بعلة وجودنا ، ولو كنا معتقدين بمشية الهية لكنا نتحمل جميع الألام الجسمية والروحية من احساس سعادة الخاطئين وذلة رجال الصواب والعظمة ، ان المؤمن بدين ليفرح من العذاب والالم » [1]

وقد نقل لي احد الاعاظم قصة ظريفة تنفع في بحثنا هذا وتؤيد ما استحسنه **آناتول** وقال : انه عند ماكان في احدى مستشفيات الالمانيا يعالج قرحة في بعض اعضائه ، وقد استصوب الطبيب المعالج ان يعمل بالقرحة عملا جراحيا ففعله وامر ان لايتحرك الى ايام معينة وفي

---

(١) بسيكولوژى (علم الروح) ـ اكمل تجليات روح ص ٢٠١ و ٢٠٢

(١) حديقه ابيقور ص ٣١ آناتول فرانس من الترجمة الفارسية .

خلال تلك الايام احس خفة في وجعه وقام يصلى بركوع وسجود ، وفي اشتغاله يوما بالصلوة ورد معاون الطبيب المعالج فرأى اشتغاله بالصلوة وحركاته المقررة فيها فاخبر المعاون الطبيب المعالج بتلك الحركات فدخل الطبيب على المريض فسئل عن فعله وعلّة حركاته فاجابه ابنه (لانه كان عارفا باللغة الالمانية) ان اباه يصلى ويتقرب به الى الله فقال الطبيب : اما انى فلم يثبت عندى ضرورة هذه الافعال ومع ذلك لاانكرها بل اراها حسنة ثم قال : انى كنت اتصدى بمعالجة جرحى جيوش الحلفاء في الحرب العالمية الثانية ، و رأيت ظاهرة عجيبة مدهشة حيث كان يؤتى ببعض الجرحى وقد اصابه جرح خفيف لايعتنى به وكان اعضائه الحيوية ايضا قوية بحيث كانت قادرة على تحمل عدة من تلك الجراحة ولكن قد اصابه وهن كانه يموت بعد ساعة .

وعلى عكس من ذلك كان يوتى بآخرين قد اصابتهم جروح شديدة وكانوا في حالة كان لم يصبهم اى جرح اصلا ضاحكين فرحين حينما لم تكن قواهم الحيوية متحملة لتلك الجراحات ، وهذه ظاهرة تهدم بناء الطب الثابت بالتجربة والعيان ، فانا نقطع بانه كلما كانت القوى الحيوية والاعصاب الجسمية قوية اشتدت مقاومتها عند الاصابات .

ولكنى لم اقنع بالمشاهدة و الدهشة فقط بل كنت ابحث عن علل الظاهرة و عن سبب سقوط الاولين و نجاح الاخرين وقد سئلت عن الجرحى انفسهم فرأيت ان الساقطين بادنى الجرح مع استعدادقواهم للمقاومة لم يكونوا يعتقدون بشيء وراء العالم المحسوس حينما كان المقاومون معتقدين بعقائد دينية ويسندون الآلام والمكاره الى قضاء وقدراو كفارة ذنب وامثالها .

وقال كاريل ـ من اكبر علماء الفيسيولوجيا ـ في عبارة له جائت في تحليل حقيقة المذهب .

«يوجد اليوم كما في سائر الاعصار رجال و نساء ليست الحياة غاية مقصودة منحصرة لهم ،

وايضا ليست الحياة في عقيدتهم الموهوب الاعلى يستلذ منه وانما يقصدون بالحياة الوصول الى العشق والجمال والصلة بالله .

ولم تجب الفلسفة عن اسئلتهم الابامور حقيرة لايعتنى بها .

ولم يوفق سقراط ولاافلاطون الى تسكين الاضطرابات الحيوية ، وان المذهب هو الذي يقدم الحل النهائى للمسائل الانسانية وهو الذى اوجد غاية الاطمئنان فيما يرجع الى غاية الحياة طيلة القرون . . . » (طريق العيش ص ١٢٦) من الترجمة الفارسية .

وقد فحصنا عن كل نظام فلسفى اوجده الانسان لفهم حقائق الكون عموماًوحقيقة الحياة خصوصا لم نجدفيه من اطمئنت نفسه بفلسفته التياوجدها ولم يخلصها من الشكوك و الظنون التي لاترفع التشويش عن النفس فكيف يمكن ان يجد سائر الناس معالجة دائهم في تلك الفلسفات .

ونحن وان لم نعلل الاديان بكونها اسبابالرفع المكاره فقط ، ولكن ممالاشك فيه انهمن اعظم اثارها واوضح لوازمها كما تنبه **الميه فرانس** :

فمن المتفكرين من يغمض النظر ويقطع احساسه عن الاسرار الكونية التي تنادى بملائين من الالسنة الطبيعية والانسانية باعلى صوتها : انالاضطراب والتشويش و الدهشة من تلك الاسرار لاترتفع الا بذكرالله . نعم ·

« الا بذكر الله تطمئن القلوب »

وهذه الطائفة لا تنفى ضرورة التوجه الى المبدء الاعلى الا باثبات مبادىء اخرى اشد اغلاقا منه . ما احسن تمثيل الموضوع بقصة ينقلها **دوستو ويسكى** .

عن مثقف متنور الفكر قد علي فكره يوما (الى قمة معرفة الطبيعة) فمحا صورة كل مقدس في معبده الصغير الذي كان يزينه بتلك الصورو التماثيل ثم وضع مكان تلك الصور المقدسة كتب **بخنر ومولسكوت** ثم انارالشموع التى كانت قبل ذلك تضيىء تلك الصور .

نعم قد تبدل موضوع عقيدة صاحبنا فهل تبدل اصل العقيدة ؟ »

ومعنى ذلك كما ان العقيدة الدينية كانت مقدسة لاتقبل الارتياب والاستدلال ، كذلك ليس كل ما في كتب الفلاسفة الملحدين مما يقبل الاستدلال المنطقى و الرياضى . فالعقيدة الدينية تتركب من اصول لا تقبل الشك والاستدلال والعقائد الفلسفية مادية كانت اوغيرها لاتقبلهما ايضا .

من الاسباب القوية لاعتناق الدين هو الخضوع الغريزى للاعلى وقد سلكه بعض المتفكرين في اثبات ضرورة الدين كـ **شيلرماخر** ، ويمكن ارجاع ماقيل من سبب آخر لضرورة الدين الى العلة المذكورة و هى غريزة احساس اللامتناهى . و هذان السببان او السبب الواحد على ما نقلناه من الاحتمال يحتاج الى ايضاح نذكره على سبيل الاختصار لانشك فيما ذكر من الميل الى الخضوع للوجود العالى فانّه محسوس في كل فرد عاقل الا انه لابد من تقسيم هذا الميل الغريزى الى امرين ربما يتغايران في الاستنتاج ، اولهما :ـ تكون الظاهرة المذكورة على بساطتها مورداً للاستنتاج المزبور .

وثانيهما :ـ ان يراد بها ان الفطرة الاولى السليمة عن العوارض المحرّفة تجد في اعماقها رغبة الخضوع والتوجه الى وجودا على مما تجده في عالمي الانسان والطبيعة ، اننا نظن قويا ان الظاهرة على صورتها الاولى لاتساوى صورتها الثانية في الوضوح والدلالة على ضرورة الدين فان الخضوع للعالى يمكن ان ينشأ من خوف الاضطهاد من ناحية الاقوياء الطبيعية ولا يستند الى حقيقة اخرى ، ولكن الصورة الثانية تخلو عن هذه المشكلة وتزيد على برهنة **ديكارت** من جهة اثبات ضرورة الخضوع للوجود العالى ايضا حينما كانت تلك البرهنة لاتثبت الا وجود المبدء الاعلى ، الا ان يقال ان ثبوت الواجب الاعظم بنفسه يلازم ضرورة الخضوع له .

و يمكن ان يفسر بهذا السبب ماجاء في مقالة كثير من المتفكرين و منهم **لانك**

الاسكاتلندى من : « ان كل انسان يجد فكرة السببية في نفسه و هذه الفكرة تكفى في التزامه بعقيدة ودين . » (١)

٣ ـ هناك سبب ثالث قد عده بعض العظماء من عوامل ضرورة الدين في النفوس وهو اعم الاسباب الماضية و يقررونه بـ « ان كل متفكر ساع في سبيل الحقيقة يحس وجود عامل الايمان فى نفسه ان ارادان تشتغل قواه الروحية في نظم واتساق ، ولذلك لم يكن من الصدفة العمياء اعتناق عظماء المتفكرين في كل عصر بدين من الاديان » (٢) قاله **ماكس بلنك** . الذى نعتقده سبب التدين انه لاينحصر فيما ذكر من الاسباب بل انها متجاوز عن العشرات عند ما نفحص عن الأفكار البشرية وعن حقيقة الدين ويجمعها جميعا امران وهما المنطق العقلى ، والاحساس القلبى (٣) في حين انها جميعا تبتدء من الاعتقاد بالله فمثل قضية

---

(١) يوجد المضمون في نشاة الدين ص ١٨٤ .

(٢) اين يذهب العلم ـ ماكس بلنك .

(٣) ولقد اعترض المتوسطون من المتفكرين على صحة الإستنتاج من الاحساس القلبى فى معرفة الحقائق ، ولكننى اسمع صوت القلب فى كل زمان و مكان عن كل انسان متفكرا كان اومتوسطا او اميا محضا ، وارى تعليل عشرات من الحقائق التى لايخبر عنها العقل يعالجها القلب فحسب ، وقد رأيت فيما مضى متفكرا جبارا يحدث نفسه بخطابات يوجهها الى القلب قائلا :

ايها القلب لست ادرى ما حقيقتك واين مكانك ؟

لست ادرى اانت قطعة دموية ؟ ام انت لغز من الغاز الاعصاب التى لم تنحل الى الان ولن تنحل ابدا اوانك لست الا فعلا من افاعيل المخ ؟

كن كلما شئت ان تكون ، ولكن انت الذى تعرفنا الحقائق بشهودك النافذ فى اعماقها ان الخير والعدل والجمال والإستلذاذ من الموسيقى وحب الحق وان كان علينا « بل ونفس حاكمية العقل كلها تستند الى شهودك ولولا احساسك تلك الحقائق وتصديقك اياها لما كان منطق العقل يرشدنا الى شيء منها ، بل انك تتصور مفاهيمها بازيد مما نتصوره عند ما نسمع كلمات جوفاء يلعب بها الافكار وقد اخذ كل احد نصيبه الاوفى منك وان كان ديدرو نفسه حيث كان يغفل عن نفسه «عند ما يرى الحقيقة والصدق ويتلذذ بمشاهدته ، كالعكس حيث كان يرى ظلما ويتاثر عنه بحيث يفقد قدرة القضاء الصحيح كما ان منظرا كان يحس فيه العدل والانصاف يفرح ويسر منه بحيث لايرى نفسه آبية عن تسليم حياتها فى تلك اللحظة و حينذاك يرى قلبه منبسطا فى باطنه و سابحا (فى بحر مرموز) . . . » ديدرو ـ الفلاسفة الكبار ـ مزاج اخلاقي ديدرو ص ٩٧ .

النظام الحاكم في الكون دليل منطقي يؤدّى الى اليقين بوجود الله تعالى فبالتكليف والمعاد ومثل شهود الوجود العالى مما يحسه القلب ويؤمن به ، فعلى **ديدرو** و امثاله ان يفحصوا عن هذه الاسباب قبلما ينتقدوا الاديان بجملات سوقية لا ترجع الى حقيقه منطقية تثبت خرافة الاديان .

فلنرجع الى ادلته التى تخيل انه اقامها على هدم الاديان ، وقد قسمناها الى ثلثةاقسام .

الاول ـ كل دين يرتبط بزمانه ومكانه وان المتدين يعتنق دينا يقتضيه زمانه الخاص ومكانه المعين ، نقول اولا : ان مازعمه من قانون التبعية لم يثبت علميا بحيث لا يشوبه ريب وان جنح اليه جمع من متفكرى العصور الأخيرة ، ولان نوضح هذا التوهم يجب علينا ان نبسط نبذة مما نراه في تواريخ الانسان من قدرته على اجتناب عوامله الزمنية وعلى الالتزام بما يخالف مايحيط به ، وليعلم قبل ذلك انا لاندعى بطلان قانون التبعية كلية فانه ايضاخلاف المحسوس ، و انما نحاول ان نرفع اضطرار اعتناق الانسان بما يحيط به على طريقة السببية الكلية .

فنقول : نرى ان محيطا صغيراً يتضمن عقائد مختلفة و اديانا متضادة ، والعوامل السياسية والاجتماعية والطبيعية تجرى على نسق واحد في بلدة محقرة ، مع ان قاطنيها تعتنق اديانا مختلفة وعقائد متشتته وعلى عكس من ذلك نرى دينا واحداً قد انتشر في نقاط مختلفة يحيط بها عوامل متضادة ، نعم ، لا يمكن الشك في ان العوامل الطبيعية ايضا تؤثر اثرا كبيرا في العقول و القلوب و لها دخل في احداث الرسوم و العادات . الا ان القول بالسببية التامة بين الدين والعوامل الطبيعية يخالف المشهود الواقعى ، ومن المقطوع ان كلامن اليهودية والمسيحية والبوذية والاسلام انما وجد في نقطة خاصة محاطة بعوامل خاصة ، ثم انتشر في الافاق المختلفة وصيّر المحيط تابعا لنفسه ، والسبب الوحيد لذلك ان

غريزة التاثر من عوامل المحيط انما تفعل فعلها الى زمان محدود ، ولعله يمتد الى خمسة عشرة سنة في الذكور فهو في معرض التاثر من العوامل الى الوقت المعدود ثم تاخذ فكرته سبيلها الاستقلالى فتقدر على جعل المحيط تابعا له ولا اقل على ان يمنع نفسه عن التلون بالوانه واشكاله . ان ظاهرة الانقلابات الاجتماعية اوضح شاهد على استقلال النفوس فان فكرة القيام على هدم بناء مستمر قداتقنه الافراد وعوامل المحيط دينيا كان البناء اواجتماعيا تناقض المحيط وماله من الاسباب ، وهذا مما لايمكن استنكاره . فحينئذ فماذا يجيب عنه امثال **ديدرو** ؛ ولم نر الى الان جوابا عن تلك الظاهرة الا بعبارات لا تدل على معانى واقعية . ثم ان هناك حقائق تشترك فيها النفوس عامة بلا اختصاصها بامة دون اخرى و بمكان دون آخر وهذه الحقائق العالمية هى :

الله . التكليف . المعاد .

لم يزل التاريخ الانساني يخبرنا عن الاعتقاد با الله على انه الظاهرة العميقة تمتد جذورها الى اقدم انسان نعرفه تاريخيا ، وان كل حدس او فرض يوجب اتهام الانسان الاول بالالحاد مما لايؤيده ادنى شاهد صدق ، فمن نظر في علم الاديان والكتب المؤلفة في تحليل تاريخها وفي الوصول الى اصولها الاولية يطمئن قلبه بما ذكرناه من كون الانسان من اقدم تاريخه مكبّا على طقوس ومناسك يدل على توجهه الى شيء يفوق الطبيعة وان مذهب عبادة الطبيعة فيما قبل التاريخ ، فان نجا من المناقشات والمشكلات ليس على معنى الالحاد كما توهمه بعض كتاب الموضوع وانما كان على وجه الوساطة .

و بالجملة لم نطلع إلى الآن على امة موجودة او خلت من قبلنا ان تعيش بلا افكرة الله بلا مناسك كانت تتقرب النفوس بها الى آلههم و ان اختلفت سبلها . ان من خواص النفس الانسانية ان تعتمد الى موجود يفوقه ويعلو عليها و يكون مبداء للحوادث الكونية و الحقائق التي تكون موضوعة لها ، إلا ان الاختلاف انماهو في تصوير ذلك الموجود في

الطرق الموصلة إليه كاختلاف الاسماء المشيرة الى مسمّى وحيد ، و كذلك التكليف و طلب الجزاء الموكول الى يوم آخر ، و هذا هو الدين . و يمكن للفاحص الدقيق ان يجد هذه الحقائق (المواد الاولية للدين) في جميع النفوس اجمالا او تفصيلا او لا اقل على نحو الاشارة اليها وعلى سبيل العموم ، وأخيرا يمكن للمتفكر ان يقطع بان الانسان بلا دين كقولنا : الانسان بلا ادراك .

فقد اثبت ما ذكرناه الدكتور غوستاف لوبون بعبارات ساذجة وشواهد قوية رأينا من اللازم ان ننقلها بالفاظها ، قال .

« بيّنا ان الجماعات لا تتعقل و إنها تقبل الافكار او ترفضها جملة واحدة ، و انها لا تطيق الجدال ولا المناقضة و ان التلقين اذ يؤثر فيها يستحوذ على قوة ادراكها فلا يلبث ان يتحول الى عمل ، وبيّنا ان الجماعات اذا ما لقنت كما ينبغي استعدت للتضحية بنفسها في سبيل ما لقنت من مثل عال ، ثم بيّنا ان الجماعات لا تعرف سوى المشاعر الشديدة المتطرفة وان الميل العاطفي لا يلبث ان ينقلب فيها الى عبادة وان النفور لا يكاد يظهر فيها حتى يتحول الى حقد ، فهذه البيانات العامة تشعر بطبيعة عقائد الجماعات .

و نحن اذا ما بحثنا عن كثب في عقائد الجماعات سواء في ادوار الايمان ام في الانقلابات السياسية العظيمة كالتي حدثت في القرن السابق ، وجدناها :

ذات شكل خاص لم نر خيرا من تسميته بالشعور الديني ، ولهذا الشعور مميزات بسيطة جداً وهي : عبادة موجود افترض سموه وخشية مايعزى اليه من القدرة ، و الانقياد الأعمى لاوامره و تعذر الجدال في تعاليمه ، و الرغبة في نشر هذه التعاليم ، و عد كل من يرفض اعتناقها عدوا ، ويظل ذلك الشعور الديني من جوهر واحد على الدوام سواء اطبق على الإله الخفي ام على صنم حجري ام على بطل أو مفكر سياسي وتجد في ذلك الشعور مافوق الطبيعة وما هو معجز على السواء والجماعات تلبّس مثل هذه القدرة الدينية مايغريها على

التعصب من صيغة سياسية او زعيم منصور حينا من الزمن .

ولا يكون الانسان متدينا الا إذا عبداآلها فقط ، بل يصبح متديناً ايضا عند ما يضع جميع منابع نفسه وجميع أنقيادات ارادته و جميع اجاج تعصبه في خدمة قضية اوموجود غدا غاية المشاعر ورائدها .

والتعصب و عدم التسامح يلازمان الشعور الديني ملازمة دائمة ولامناص منهماعند من يعتقدون حيازتهم سر السعادة الدنيوية او الابدية ، وتجد هاتين الصفتين في افراد كل جماعة إذا ما اثارها معتقد ما ، فكان يعاقبة الهول متدينين في الصميم كتدين كاثوليك محاكم التفتيش ، وكانت حماستهم الجائرة تشتق من المصدر نفسه .

و تتصف عقائد الجماعات بما يلازم الشعو الديني من الخضوع الاعمى و التعصب الشديد و الاكراه في الدعوة ، ويمكن ان يقال : اذن ان جميع المعتقدات ذات صبغة دينية وعند الجماعات ان البطل الذى تصفق له هو اله في الحقيقة ، وذلك هو امرنا بليون مدة خمس عشرة سنة ، ولم يتفق لاآلهمن العباد الخلص مااتفق لنا بليون ، ولا ترى آلها استطاع ان يقود الرجال الى الموت بسهولة كما استطاع ، ولم يكن لآلهة الوثنية و النصرانية من السلطان المطلق على النفوس اكثر مما كان له .

ولم يقم مؤسّسو المعتقدات الدينية او السياسية هذه المعتقدات الا بعد ان عرفوا ان يفرضوا على الجماعات مشاعر التعصب الدينى التي يجد بها الانسان سعادته في العبادة و التي تحفزه الى التضحية بحياته في سبيل معبوده ، وهذا ما حدث في كل دور ، و من قول مسيو **فوستل دو كولنج** الصائب في كتابه الممتع عن بلاد الغول الرومانية ان سلطان الامبراطورية الرومانية لم يدم بالقهر قطّ ، بل دام بما كان يوحى به من الاعجاب الدينى « فليس في تاريخ العالم مثال على دوام نظام تمقته الشعوب خمسة قرون .... و الا لم نفسّر

كيف ان فرق الامبراطورية الثلاثين استطاعت ان تكره مئة مليون من الناس على الطاعة » ، وإذا ما اطاع مئة المليون هؤلاء فلان عظمة رومة كانت تتجسد في القيصر فيعبد بالاجماع كآله ، فتجد له محاريب حتى في احقر القرى ، «ومما ساور نفوس أهل ذلك الزمن في جميع ارجاء الامبراطورية دين جديد كان القياصرة انفسهم آلهته ، وقبل التاريخ الميلادي ببضع سنين اقامت جميع بلاد الغول الممثلة بستين مدينة معبدامشتركا للقيصر اغسطس قريبا من مدينة ليون . . . وكان كهنة هذا المعبد الذين انتخبوا في مجاس المدن الغولية اعيان بلادهم . . . ومن المستحيل ان تعزو جميع هذا الى الخوف والنذالة . فالنذالة لا تكون في شعوب باسرها ، واذا وجدت فلا تدوم ثلاثة قرون ، و ليس افراد الحاشية هم الّذين كانوا يعبدون القيصر ، بل رومة ، وليست رومة وحدها هى التى كانت تعبده ، بل بلاد الغول و اسبانية واليونان وآسية أيضاً » .

واليوم لاترى لمعظم فاتحى النفوس هياكل ابدا ، ولكنه تجد لهم تماثيل أوصورا ومايتفق لهم من عبادة لايختلف كثيرا عن عبادتهم في الماضى . ولايدرك شيء من فلسفة التاريخ الا بعد ان تنفذ هذه الناحية الاساسية من روح الجماعات فمن لم يكن آلهالدى الجماعات فلا يكون شيئا عندها . ولا تقل ان هذه هى خرافات جيل ماض هزمها العقل نهائيا ، فالمشاعر لم تغلب قط في صراعها الازلى ضد العقل ، اجل ، ان الجماعات عادت لا تطيق سماع ماكان قد هيمن طويل زمن من اسماء الالوهية والدين ، بيدانها لم تقم في دور من التماثيل والهياكل بمقدار ما اقامه منذ قرن ، وما كان الحركة الشعبية المعروفة بالبولانجية فيثبت مبلغ استعداد الغرائز الدينية للظهور ثانية ، فلم يخل فندق في قرية من صورة للبطل وكانت تعزى اليه قدرة على معالجة ضروب الجور و جميع الشرور وما كان الوف الرجال ليضنوا بحياتهم في سبيله ، وما اعظم المقام الذي كان تحيله في التاريخ لو اتفق له من السجية ما تدعم به اسطورته .

ومما لاطائل تحته ان نعيد القول بانه لابد للجماعات من دين ، ولا تستقر المعتقدات السياسية و الالهية والاجتماعية بالجماعات إلا باكتسابها شكلا دينيا على الدوام فتكون به في حمى من الجدل ، ولو أمكن حمل الجماعات على الحاد لاكتسب هذا الالحاد ما في الشعور الديني من شدة تعصب ، ولاضحى في وجوهه الظاهرة ضربا من العبادة بسرعة ، ولنا في تطور المذهب الوضعى الصغير مثال طريف على ذلك ، و يشابه هذ المذهب ذلك العدمي الذى روي العلامة **دوستوفيسكى** لنا قصته .

فقد سطعت انوار العقل على هذ العدمى ذات يوم وحطم صور الآلهة والقديسين التي كانت تزين هيكل معبده الصغير ، وأطفأ الشمع ولم يبدد من الوقت ثانية فاحل محل الصور المحطمة كتب بعض الفلاسفة الملحدين كبوخنز ومولشوت ثم اشعل الشموع ثانية بورع اجل لقد تحول موضوع معتقداته الدينية ، ولكن ايمكن ان يقال ان مشاعره الدينية تغيرت ؟

اقول مكرراً ان بعض الحوادث التاريخية ، ولا سيما اهمها لايدرك امره الابعد النظر الى الشكل الدينى الذى لاتلبث عقائد الجماعات ان تصطبغ به على الدوام ، ويتطلب كثير من الحوادث الاجتماعية دراسة على طريقة علماء النفس اكثر من تطلبه دراسة على طريقة علماء التاريخ الطبيعي ، ولم يدرس مؤرخنا الكبير **تاين** الثورة الفرنسية الا كعالم من علماء طريقة التاريخ الطبيعى .

فغاب عنه تكوين الحوادث في الغالب ، نعم ، ان ملاحظة الكاتب الشهير الحوادث كاملة ، ولكنه اذا لم ينفذ في روح الجماعات لم يعرف ان يصل الى عللها في كل وقت ، و إذا فزعته الحوادث من ناحيتها الدموية و الفوضوية والوحشية فانه لم ير في ابطال تلك الواقعة غير قوم من المصروعين السائرين وراء غرائزهم بلا رادع ، ولا يفسر مانشأ عن الثورة الفرنسية من اعمال العنف وسفك الدماء والاحتياج الى الدعاية وشهر الحروب على جميع الملوك الااذا عدّت تلك الثورة وليدة معتقد دينى جديد في روح الجماعات ، وما ثورة الاصلاح

الدينى ومذبحة **سان بار تلمى** والحروب الدينية ومحاكم التفتيش و الهول الا حوادث من ينبوع واحد ، اى صادرة عن تلقين تلك المشاعر الدينية التى تقود بحكم الضرورة الى ابادة من يعارض قيام المعتقد الجديد بالنار والحديد ، وما اساليب محاكم التفتيش و الهول الا اساليب المؤمنين الحقيقيين ، وهؤلاء اذا ما اتخذوا اساليب اخرى لم يكونوا مؤمنين .»[١]

ليس فيما بين ايدينا من الذين اجتهدوا في تحليل روح الاجتماع وعروقه و جذوره كـ **لوبون** في ارجاع ظواهر الجماعات الى جذورها الاولية .

انظر الى متانة قوله : « ولا تقل ان هذه خرافات جيل ماض هزمها العقل نهائيا فالمشاعر لم تغلب قط : » وقد بينا قبيل نقل العبارات ان الجذور الروحية لا يمكن ان تخالط عناصر المحيط جوهرياً ، بل لها الاستقلال في غرائزها الاولية ، ولنا في تطور موضوعات الجمال ايضا شواهد على ذلك ، فان الانسان من اقدم تاريخه يحب قسما من الاشكال و الالوان و الهيئات و الاصوات على انها جميلة ، و يؤكدها التماثيل الحجرية و المصورة في سائر المواد ، وقد تبدلت تلك الموضوعات بتجدد الازمنة كاختلافها باختلاف الامم المتفرقة الا ان حب الجمال والرغبة فيه لا زال يعد من غرائز النفوس ، ومن هذا القبيل الموضوعات التي يخصص علم النفس ادراكها بالقلب دون العقل .

ثم انظر الى قوله : «البطل الذي تصفق له هو اله في الحقيقة ، اذ الجماعات **لا** تقدر على اثبات ما عشقه منطقيا ولا يتقوى عقلها الناظر في المقدمات والنتائج على سبيل الرياضة ان يبرهن على ما يؤلّهه ، ومن امثلة ذلك : الاصنام الفلسفية التى يقال انها مطلقات ويزعم المتعلم الساذج انها مما قد ثبتت بالمنطق والرياضة حينما لا يخبر عن وجودها وعن حقيقتها الا عدة مطالب شعرية وذوقية وللمطلق تفصيل ياتى . وعلى اى حال لم يتوجه **ديدرو** الى النفوس الانسانية نظرة الفاحص عن صميم الموضوع ولم يطلع على حقيقة الشعور الدينى الذي لا يخلو منه فرد من الانسان ، وان شئت قلت لا يخلو انسان من عقيدة فلسفية كانت او اجتماعية

(١) روح الجماعات ص ٦٧ الى ٧١ .

او الهيئة . . . اوغيرها . ومن العبارات الطريفة التي تشير الى حقيقة واضحة هو قول بعض المتفكرين : ان جميع الافراد الانسانية فلاسفة او متدينون بدين ولا يوجد ثالث بينهما . نعم كان لديدرو واتباعه دعوى اختلاف خصائص الاديان باختلاف الازمنة كمافعله بحسبان انه رد آخر للدين حيث قال : لا يليق بالله ان يضع قوانين موقتة ثم يبدلها راساً ـ وذلك لاثبات عدالته ـ ولكن هذه الدعوى التي جعلها **ديدرو** من علامات خرافة الاديان لم تنشأ عن ملاحظة الواقع المشهود ، فلو كان ملتفتا اليه لما جعلها وجها يرد به الاديان وذلك لثلثة وجوه :

الاول ان جميع القوانين الموضوعية والطبيعية لا تنجو من هذا التطور الملازم للكون فكل مقنن خبير بشئون الانسان والطبيعة يجعل قوانين يتخذها عن مصالح الانسان و مفاسده ثم يعرض التطور للانسان من حيث تكامل عقله وصلته بالكون فيستلزم ذلك تطور القوانين وجعل مايلائمه و يناسبه ، فلم يصدر القوانين الماضية عن جهل ، بل انما تقررت بملاحظة الخصوصيات الزمنية و غيرها ، وليس تطور القوانين في طول الازمان إلاكاختلافها في الامم المختلفة في عصر واحد ، فالقوانين الموضوعة في صحارى الأفريقا المخالفة للقوانين المجعولة في البلاد الاروبية ذات الحضارة الراقية لا تكشف عن جهل واضعها بل لوفرض العكس وجعل ما للبلاد المتقدمة من القوانين في صحارى الافريقا لدل على جهالة مقننها بلاشك .

و ليست نسبة كتاب روح الشرائع لـ منتسكيو الى جمهورية **افلاطون** الا كنسبة نظرية جاذبية **نيوتن** ونسبة **اينشتين** الى كتاب الكون والفساد **لارسطو** والى **طيمايس لافلاطون** . اجل ان من حاول ان ينظر في علم الطبيعة في يومنا هذا بمنظار علم الطبيعة لارسطو فهو كاشف عن جهله وحماقته ، وملخص ماذكره في حل دعوى ديدرو و امثاله هو ان التكامل في الطبيعة انما يتم بالتدريج شيئاً فشيئا وقد اراد الله الحكيم ان يتكامل الانسان من الطفولة الى المشيب و من القرون الخالية الى العصور الحاضرة . ومن العجيب انه لم

يستشكل ديدرو على هذا التدريج التكويني ولم يقل انه كان من اللازم لله ان يخلق الانسان على شكل الانسان الذي يعيش في القرن العشرين دفعة واحدة ، و كذلك لم يتوهم انه لو كان الانسان يتولد وهو ذو عقل كامل كما في الاربعين من حياته لكان ادل بحكمته بل كان هو مقتضى الحكمة ، و يتضح من جميع ما اسلفناه ان التطور في القوانين التشريعية كالتطور في النواميس التكوينية ، وانها اخذت في الرقي حذوا بحذو التكوين .

ثم مما ذهل عنه **ديدرو** راساً الفرق المايز بين انقضاء امد المصلحة الموجبة لجعل القانون وبين تبديله من جهة انكشاف انه خلاف الحقيقة . فقد يجعل احدنا قانونا عائليا جهلا بحقيقة الحال ثم يغيّره بعد انكشافها ، وقد يجعل قانونا موقتا بوقت معين لعلمه بان المصلحة المقتضية له ستنقضي في ذلك الوقت ، فلو كان المستشكل متوجها الى التواريخ الماضية والى اديانها الحقة لرأي ان كلا من تلك الاديان انما كان يحكم بمقتضى الظواهر و نواميس انسانه الموجود ، فان قوانين التوراة الاصلية التي نزلت على موسى بن عمران كانت على مايقتضيه عصرها ، و كذلك ماجاء به عيسى بن مريم انما كان عقيب التوراة وتصرم ما اقتضاه نزول التوراة ، ثم يجيء المبشر الأعظم محمّد بن عبدالله (صلى الله عليه وآله) بقوانينه الكاملة فينسخ بها جميع ما مضى من الشرائع ، وهو بقرآنه العظيم وسننه الابدية قد تكفل سعادة الانسان الخالدة الاان اخواننا الاروبيين لم يطلعوا على حقيقة الاسلام ، اولا يريدون الخوض في اعماقه حتى يبتعدوا من التحكمات الجائرة في حديث الدين .

وقد طغت تلك التحكمات حتى شملت البلاد الاسلامية فغرّت ابناء المسلمين ايضا و جعلوا يهجمون في صفوف الاروبيين على الاديان مقلدين بلا فحص عن دليل و شاهد . وهذه بلية عظمى تلعب بعقول المبتدئين بالعلوم والمغترين بعدة اصطلاحات لطيفة لاتخبر عن معنى منطقي .

و عمدة ما يسخر به عقول البسطاء هو تسمية الفرض و التخمين علما ثم تزئينه بعدة لغات ادبية ظريفة ، ومن هذا القبيل ايضا ما كتبه بعض الشرقيين على ضوء الاروبيين بلا تحقيق

وتمحيص وقدجاء في عبارته :

« ولما كان اليونانيون في تلك الدورة مقهورين للطبيعة ولم يكونوا عارفين بروابط القضايا (العلية والمعلولية) كانوا يقولون لكل قضية عامل يجانس الانسان في انه ايضاذوروح ولهذالسبب وجدت آلهة في القرى والبلاد اليونانية وعبادة رب النوع وسائر الاساطير ، ولان يشتغل الأشراف و الملاك في عيشتهم قد شاع الرسوم المذهبية والتغنى وانشاء الشعر حينما كان عمال الملاك في الفحص عما يوجب تسلية قلوبهم ، فظهر حينئذ اصول عقيدة التصوف وخلود الروح وتحقير اللذات الجسمانية وما اليها من التصورات التى يحتاج اليها المقهور والضعيف ، و هذه العقائد كانت نحو رد للفعل الذي كان عليه الاغنياء في عيشتهم الجميلة .... و من البديهى ان العقائد المذكورة كانت نتيجة مستقيمة للعوامل المادية المذكورة . وقد ظهر الاثار الاولية للتصوف في ديونيسم ثم في اورفيسم ....

ولم يكن ديونيزوس آله الشراب ولقد صار كذلك بعد زمان ، لان متصوفة يونان كانت تعتقد بان الذى كان يوجده ديونيزوس في الارواح كان شبيها بسكر الخمر ، و امثال تلك العقائد كانت تشغل الشعب اليونانية ، وقدكان الاعمال اليدوية على عهدة العبيد في الاغريق ، و لذلك كانت للطبقة المتوسطة والاغنياء اوقات يتفكرون فيها في القضايا الطبيعية وروابطها العلية والمعلولية وفي قوانين التفكر .... » «عرفان واصول مادى ص٥و٦ اراني »

والعبارات كما نشاهدها رتبت بنظم ادبية ، ولكنها لا تتضمن مضامين تقطع النفس اولا اقل من ان تطمئن بها وذلك :

اولا ـ ان القضايا المنقولة عما قبل الميلاد امور تخمينية لا يوجد فيها دليل قاطع على اثباتها لاسيّما الحوادث الجزئية التي تستحيل تجميعها وتحليلها .

ثانيا ـ لم نفهم الى الان ان يكون دليل الاعتقاد بخلود الارواح وعبادة الرب هو الضعف عن استيفاء الحقوق المادية لان المعابد والآلهة المعبودة كان يستقبلها الشعب جميعا ضعفاؤهم واغنيائهم ، كما ان البحث عن حقائق الطبيعة والتفكر لم يكن منحصراً في طبقة الاغنياء بل ان

تاريخ العلم والفلسفة مملوء بالمتفكرين الذين كانوا يعدون ضعفاء الشعب ، كما ان تاريخ التصوف يخبرنا عن الاغنياء باكبر الاعداد في اصناف الصوفية ، بل ومن هذ النحو ما نشاهده في العصور الحديثة من رغبة الاغنياء والاثرياء في التصوف الى حد لايوجد فيهم واحد من الضعفاء في العشرين من الاغنياء . وكذلك في العصور الوسيطة، انظر الى تاريخ **ماركس اوريليوس و ابراهيم الادهم** من الملوك المتصوفة .

ثالثا ـ ليست عقيدة التصوف بتلك الحداثة التى ذكرها وانما هى تنتهى الى الازمنة الغابرة الى كتاب ويدا المسموع فيما قبل عشرة آلاف سنة قبل الميلاد على ماقيل

رابعا ـ ان اعتناق الانسان بالاديان اقدم ظاهرة انسانية يخبر ناعنها التاريخ فلا وجه لتخصيصه بالبلاد الاغريقية واغنيائهم ، و مما يؤيد ماقلناه ما سبق من الكاتب في مسئلة حدود العلم الذى قد حكيناه عن كتابه « علم الروح ص ٢٠٢ » ان المذهب انما اعتنقه الانسان لما رأى نفسه محاطة بالاسرار و الغوامض الكونية على انه المعتمد و الملجأ و من المعلوم البديهى ان الانسان منذ صلته بالطبيعة خائض في الاسرار والغوامض .

وجملة القول ان التاريخ و استنتاج القضايا الاجتماعية و الدينية و السياسية احوج الاشياء الى الدليل المثبت ولايمكن للمحقق ان يتحكم فيه بماشاء من الفرضيات والتخمينات .

ثم ذكر ديدرو ان قبل كل شيىء يجب ان يكون المذهب امراواقعيا و يتوجه اليه جميع الافراد ويكون ابديا ، ولا يوجد دين يتصف بهذه الاوصاف .

لاشك في ان لكل دين جهتين كبيرتين : العقائد ، والاعمال ، ان اصول العقائد الدينية التى تلازم جميع الاديان الحقة امور ثلاثة وقد ذكرناها مراراً وهو **الله ، التكليف ، المعاد** ، وقد برهنّا على كل واحد منها فيما سبق واثبتنا انها امور واقعية وليست خيالية محضة ، و اما الاعمال فهى وظائف توجهت الى العباد بوساطة الانبياء الحقة الذين اثبتوا صلتهم بماوراء الطبيعة بمعجزاتهم التى قد صدرت منهم هى شواهد على دعاويهم وقد فصلنا فيما مرّ ايضا ان اغلب التكاليف المتوجهة الى العباد مما يفهم العقول مصالحها الاجتماعية و

الاقتصادية والاخلاقية وان كان يوجد هناك في الاديان الحقة امور لم يصل الى عللها الواقعية عقولنا القاصرة ، حين ما يحتمل قويا انها ستنكشف انكشافا تدريجيا كما انكشفت فيما مضى مئات من العلل ، فالعقائد والاعمال الدينية امور واقعية ترتبط بصميم الروح الانسانية الناظرة في الواقع .

و اما الشرط الثاني الذى عينه **ديدرو** للدين وهو ان يكون متوجها الى جميع الافراد ، فما ذكرناه من الامور (**الله ، التكليف ، المعاد**) مما لا يخفى على فرد عاقل من افراد الانسان ، وانها امور عالمية لا يوجد فرد عاقل يغفل عنها او ينكرها الا باقامة امور عامة اخرى مقامها ، نعم ان خصوصيات التكليف التى يبلغها النبي لابد من ان يصل الانسان وإلا فهو معذور لامحالة .

واما الشرط الثالث : فشيء من الاديان الماضية لا تستلزمه ابداً ، وكما قلنا ان الآجال للاديان الحقة تتحدد بحدود التكامل فكل واحد منها يؤدى وظيفتها الى امده الموقت ثم يجيء الاخر وهو يناسب ماوصل اليه الانسان من الكمال والرقى ، كما ان التكوين ايضا كذلك على ما بيناه فيما سلف ، وبالنظر الى الانسان وربطه بالفرد والمجتمع وصلته بالكون انزل الله تبارك وتعالى دينا ابديا وهو الاسلام الحنيف لا يختص بزمان دون زمان و بامة دون اخرى ، ويحتاج التصديق بما ذكرناه الى تجديد الاروبيين نظرتهم في الحقائق الاسلامية على حد قول جرج **برناردشاو** ليصير دينا عالميا يلائم الشعوب والقبائل جميعا .



الفروض، والقوانين

تسمية الفرض قانونا

تسمية القانون فرضا

الفروض ، و القوانين

وقد بحثوا عن عنوانى الفرض و القانون في العصور الاخيرة كثيراً ، و عينوا للفرض وظيفته المنحصرة في الاحتمال وللقانون من التحقق والثبوت ونادوا بصراحة ايضا انهما وسيلتان مختلفتان للسعى وراء الواقع ، حيث ان القانون ظاهرة ثبتت بمبادئها الخاصة بهاوهو يوصل الى الواقع المطلوب منه في كل من العلم والصناعة بحسبه ، فالقوانين الرياضية امور ثبتت اوليا ليستدل بها على استنتاج المطالب الرياضية ، و كذلك القوانين الفيزياوية والزئولوجيه والفيسيولوجية وما اليها . . . . واما الفرض بمعناه المصطلح عليه ليس الا قضية مجعولة لتصحيح امر احتمالى ، مثاله الواضح في العلوم هو الاثير المفروض لتصحيح ظاهرة الضوء وقد اشغل هذا الاثير المفروض صفحات من العلم مدة من الزمن ، ثم جائت عدة تجارب في حقيقة النور فنفاه من صفحة العلم بالمرة ، فالاختلاف بين الفرض والقانون ليس مما يقبل الانكار بتاتا .

الا ان الانسان العجيب مع انه يعرف قيمة كل من العنوانين و الاختلاف الواقع بينهما يستعمل كلا منهما بدلا من الاخر فيسمى الفرض قانونا ، والقانون فرضا ، ويشوش بذلك صورة الحقيقة فيترك البسطاء حيارى لا يجدون الى نفس الحقيقة سبيلا . ولكن الذى يهون الخطب ان سيطرة الحقيقة على الانسان والكون بمرتبة لاتحتاج الى ان يدافع عنها امثالى او يخالفها الاخرون ، و جملة القول ليس لاحد ان يشك في استعانة العلوم بالفرضيات التى لم تثبت وانها التى سهلت صعاب الطرق العلمية عند عالم يتدخل فيها قانون اولم يقدر على اثبات الحقيقة كليا في حين ان الفرض اثبت امكان الكلية بطريق آخر محتمل و بنى العلماء صدق الحقيقة المفروضة عليه ، ثم جاءت التجارب فدل على صحة

الفرض وانكشاف الحقيقة ، فلنبين عدة من الموارد التي استعملوا فيها الفروض بدلا من القوانين و بالعكس .

الفروض التي استعملوها بدلا من القوانين :

١ ـ كل ماقيل في حقيقة المادة الاولية فروض لا يؤيدها برهان حسي ولا مقدمات عقلية ، فما قاله **فيثاغورث** في حقيقة المادة بانها اعداد فرض محض لا يدل عليه ادنى دليل ، ومع ذلك فهو في عقيدته كقانون حقيقي يظهر من كيفية اثباته في فلسفته ، وبعبارة اخرى ان فيثاغورث ومن تبعه يرون العدد حقيقة الموجودات الخارجية لانها تعد بالاعداد بالضرورة ـ على مانسب اليهم ـ والماء في نظرية طاليس المليطى ايضا من هذاالقبيل ، نعم لوكان طاليس يخص مطلقه المذكور بعالم الاحياء لكان القطع به قانونيا ومن هذا القبيل كل تعريف قيل للمادة الخارجية فلسفيا واريدبه الانطباق الفيزياوى على الخارج المحسوس من الاجرام .

ولا يتوهمن احدان استعمال الفرض بدلا من القانون يختص بالعصور الماضية . لا ، بل لا زال الاختلاط بينهما واستبدال احدهما من الاخرمن داب المشتغلين بالفلسفة والعلوم الى اليوم الذي نعيش فيه ، والمرجو من القارىء الكريم التوجه الى ما نعده من الفروض المستعملة في القرون الحديثة بدلا من النواميس المقطوع بها :

٢ ـ وقد اختلف العلماء والفلاسفة في تقدير عمر الكرات السابحة في الفضاء فكل ماقيل فيه لا يزيد عن الفرض و التخمين على ما هو ظاهرة الاختلاف في كل مسئلة علمية او فلسفية فاليك بعض ماعثرنا عليه من الارقام المفروضة في مسئلة عمر الكرات .

١ ـ ان المدة الفاصلة من حين انفجار الطبيعة الى الحالة الفعلية مابين ثلثة و ستة بلائين . (٣٠٠٠٠٠٠٠٠ الى ٦٠٠٠٠٠٠٠٠)

وليم بولارد

(١) العصبة ص ٧١٢ رقم ٨ سنة ١١ .

٢ ـ ومن هـذه الجهة يمكن ان يقال ان عمر الدنيا الف و سبعمائة و خمسين مليون سنة (١٧٥٠٠٠٠٠٠٠)

عدة من علماء النجوم

٣ ـ يزيد عمر العالم عن الفى مليون سنة (٢٠٠٠٠٠٠٠٠٠) تقريبا

بعض آخر من العلماء ووافقهم عدة من الفلاسفة

٤ ـ المتحصل من نتائج بعض المقدمات دوران عمر العالم مابين خمسة و عشرة بلائين (١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ الى ٥٠٠٠٠٠٠٠٠٠)

طائفة من علماء الزلولوجيا

٥ ـ وفي الحالة الحاضرة يدل نظام الكرات على ان عمرها يمتد الى بليون سنة الا ان الادلة والشواهد التى تقال في الموضوع متناقضة وليست هناك نتيجة قطعية . (١٠٠٠٠٠٠٠٠٠)

سير جيمس جينز

٦ ـ ان امتداد عالمنا الطبيعى هذا اكثر مما كان يقول به القدماء ، بل يزيد على ماقيل بمقدار ضعفه ، وانا حينما نحاسب عمر العالم الطبيعى من حالته البسيطة الى حالته الحاضرة نرى انه مابين ثلثة واربعة بلائين (٣٠٠٠٠٠٠٠٠٠ الى ٤٠٠٠٠٠٠٠٠٠)

هارلو شابلى

٧ ـ يستلزم نظرية هارلوشابلى المذكورة رقمين آخرين وهما :

(٢٠٠٠٠٠٠٠٠٠ الى ١٥٠٠٠٠٠٠٠٠)

جمع من الماضين

« وقد بين **مليكان** الامريكى نظريته في مسئلة الاشعة الكونية انها : اشعة

---

(٢) افاق العلم الحديث ص ٦ .

(٣) العصبة ص ٧١٢ ص ٦ .

(٤) المصدر ص ٧ و ٨ .

(٥) النجوم فى مسالكها ص ١٦٢ سيرجيمس جينز .

(٦) العصبة ص ٢٣٤ رقم ٣ سنة ١٣ .

كهرطيسية او انها ذرات نورية تشبه الاشعة المجهولة واشعة جاما . . . . ثم قال في ظاهرة تلك الاشعة بجملة ادبية انها صيحة الذرات عند ولادتها . . . . فعالم الوجود عند ميليكان يبتدء من حيث ينتهى اليه ، فالعالم عنده ازلى وابدلى . »

فالاختلاف المدهش بين الارقام يكشف عن ان ما ذكروه في تقدير عمر العالم لا يتجاوز عن كونه فرضا لم يقم عليه برهان حاسم ، ومع ذلك يختار كاتب في الموضوع احد الارقام المفروضة على حسب مايلائم ذوقه الادبي مثلا ، ثم يحكم بان الشمس ايضا عمرها كذا فالأرض التي انفصلت منها عمرها كذا فاذن انما وجدت الحياة في الأرض منذ سنة كذا . ثم يوجد الترتيب بهذه التقديرات الفرضية في جميع الأجزاء الكونية ويحسبه نصاب المعرفة الحقيقية ، حينما لو اردنا تحليل هذه القوانين المزعومة لرأيناها معلولة لعدة فروض لا يؤيدها العلم .

٣ ـ ومن قبيل الفروض المستعملة بدلا من القانون مسئلة تدرج الانواع و تسلسله في التكوين و انها انما وجدت مترتبة ـ من البسائط الى المركبات ـ الى الاعلى منها فالاعلى ، ولا نحتاج الى شرح الموضوع بعد ما تعرض له اكثر الكتاب .

وكلنا يدرى انه اشبه بجملة ادبية قد صدر مثلها عن العرفاء الادباء الذين يعرضون مسائلهم الادبية في صورة العلم والفلسفة (١) . ومما يوجب الاسف او مما يسر العلم والفلسفة

---

(١) كقولهم : ان الوجود المطلق سار في حركته النزولية فوصل الى صورة العقل الاول ثم إلى الثاني والفلك وهكذا تسلسل التكوين النزولي وكذلك يتحرك من ادنى مراتب الكون وهو الجماد الى ارقاها وهو الواجب الاعلى ، ومن هذا القبيل نظرياتهم الاخر في حركة الموجودات ، فعند الفاحص الدقيق لا يزيد امثال الفكرة المذكورة عن حقيقة شعرية تلبست بلباس العلم والفلسفة ، ومما يؤيد ان المقالات المزبورة ليست الا اشعاراً في صورة النثر العلمي ان ما قرروه في استنتاجاتهم ينحصر غالبا في المفاهيم الجمالية كالصورة الحسناء والخمر والحبيب والمحبوب والعاشق والمعشوق والقدح وامثالها الميعارية

ان ابطال تحول الانواع قد صرحوا بان ما أظهروه من الرأى في هذا الموضوع لايتعدى عن ان يكون فرضا اونظرية وسيعة فيه ومع ان الحالة هذه فقد جزم الناظرون فيه عن بعيد بان الموضوع ثابت و مقطوع به ، ومعنى ذلك ان مكتشفى الفرض المزبور لم يفهموا حقيقة الامر او ارادوا التواضع في العلم حيث قالوا ان فرضية تحول الانواع كذا ، و ان نظرية التدرج كذا . . . و امثال هذه العبارات مما يدل على ان المذكور من حديث تطور انواع الحيوان لايزيد على فرض اوعقيدة ولا يتوهم ان الادلة التي ذكرت في مسئلة التحول توجب ادنى ثقة بالعقيدة المذكورة فمثل التشابه على تقدير الصحة لايؤيد اكثر من ان يقال ان النوعين بينهما تماثل دموى مثلا وبعبارة اوضح ان التشابه لايرى الا في قليل من الاجزاء بين النوعين مثلا لا على نحو العموم ، على انه لو ثبت ـ كما لوفرض ثبوت امر غيرواقع ـ ان التشابه بين النوعين واقع من جميع الجهات فمن اين ثبت لنا ان هذا النوع اصل وذلك فرعه ولماذا لا يكون الامر بالعكس ؟

فمن اين علمنا ان الاصل هو القرد والانسان فرعه ؟ فليكن التحول بالعكس بمعنى ان القرد كان نوعا من الانسان فلما بعد عن المدن الانسانية وعاش في الغابات والبرارى ففقد اعضائه العالية على القانون المفروض في الزئولوجيا من ان كل عضو ان لم يعمل عمله المختص به يتحوّل عما كان يقتضيه من العمل الى ان ينعدم بتاتا ، وقد ابتلت النظرية بمشكلات لم تقدر على التخلص منها خلال ازمنة تقرب من قرن ، بل وفوق ذلك قد حدثت في مسئلة التحول صميمها اوخصوصياتها نظريات اخر قد جائت كل واحدة منها بغوامض مضافة الى ما قبلها ، ومع ذلك كله قد اضاف اليها بعض الناس اسم القانون و قالوا بصراحة : ان قانون تحول الانواع يحكم بكذا ، بل زاد بعضهم على ان القانون المذكور منطقى لا يشوبه اى شك وترديد ومن ذلك ما قاله **قارليون** في ما كتبه في الموضوع :

« ولما اثبت **داروين** ما اكتشفه جديداً من نظرية تكامل الموجودات الحية اثبت قطعيا ان الانسان انما تحول من الحيوان . . . . ونحن سوف نثبت في هذا الكتاب صحة

النظرية المذكورة بدلائل علمية و نثبت انها منطقية . . . . »[1]

وقد عرفت في الصفحات الماضية من الكتاب بما لامزيد عليه : ان الدليل العلمى و الطريقة المنطقية قد فقدا مالهما من المعنى الحقيقى في مصطلح بعض الكتّاب ، وقد ذكرنا ايضا ان القرون الحديثة تمتاز بصفة خاصة من العصور القديمة والوسيطة ، و تلك الصفة الخاصة هي دعوى تفكيك مجالى العلم والفلسفة في اصطلاح المحدثين وتسمية مايدخل في نطاق الحس والتجربة علماً وما عداه فلسفة اوفرضا او معياريا ، و التفكيك المذكور يتسلم به العلماء حين ما يهاجمون على ماعدا العلم ، ولكن يختلط الامور عند ما يحاولون تحلية مارغبوا فيه ، فترى حينئذ عالما يتفلسف وفيلسوفا يسند نظريته الشاملة الى الحس والتجربة وما الى ذلك . . . . فلو سئلت الكاتب الذي طالعنا عبارته قريبا ماحقيقة العلم ؟ وما معنى الدليل العلمى ؟ لاجابك بما تقرء في مقدمات العلوم من ان العلم هو انكشاف الواقع حسيّا او بما يقرب من حس ، والدليل العلمى هو الأمر القطعى الذى يوجب حصول الانكشاف المذكور لاغير . فحينئذ ان اعدت السؤال عليه عن الوجه المبرر لما استعمله من الدليل العلمى في مورد الفرض والتخمين فليس له الااحد السبيلين للأجابة عنه فاما ان يتحير و يعترف بالتناقض واما ان يرفع اليد عن تفسير العلم بما ذكرناه رأسا وذلك بتعميم تعريفه المتفق عليه بين العلماء الى اليوم بان يقول : العلم هو المعرفة العامة يحصلها الانسان حول موضوع خاص فتلك المعرفة تعم العلم والظن والمحتمل جميعا ، وعليه لابدلنا من حذف التفكيك بين العلم وما عداه من الفلسفة وغيرها ، ولايوجد في الافكار حينئذ الا علما ، ولااظن احداً من العلماء يرضى بهذا التفسير .

ثم ان الكاتب المذكور يعترف بعد ذلك ببطلان اهم المقدمات التى تقوم النظرية الداروينية به وقال بعد ذلك بعدة صفحات :

---

(١) پيدايش انسان (ظهور الانسان) ص ٤ آ . اى . قارئيون مقدمة .

« ليس هناك ادنى ريب في ان العوامل التى يبينها داروين في نظريته ذات اهمية كبرى في الادوار الاولية لتحول الانسان من الحيوان ، الاان الانتخاب الطبيعى (وهواهم تلك العوامل في نظريةداروين التحولية) قد فقد مالهمن الاهمية وانقضى اخيراً (بالتدريج) وان العامل المؤثر في تحول الانسان من القرد هو الفعالية فحسب ، ولم يدرك داروين اثر هذا العامل المهم فيحديث التحول ، وانطائفة من العلماء يفرضون الان نظرياتداروين غير كاملة . »[1]

وقد جاء في العبارة الاولى للكاتب ما يناقض العبارة المذكورة حيث قال فيها بصراحة : « و لما اثبت داروين ما اكتشفه جديداً من نظرية تكامل الموجودات و اثبته قطعيا . » وكلنا يدرى ان الخدشة في اقوى عوامل التحول في فرضية داروين و هو الانتخاب الطبيعى تبطل الفرضية من اساسها اولا اقل من ان يوجب احتمال خلاف مابنى عليه داروين من فرضيته ، ومع انالحالة هذه كيف يمكنلداروين ان يثبت فرضيتهقطعيا ثم مع صرف النظرعما ذكرناه من التهافت (اوقلنا بان المقصود اثبات الفرضية فيالجملة) كيف اثبت الكاتب نفسه الفرضية المذكورة اثباتا منطقيا ، وهل الشواهدالتى ذكروهافي المسئلة غيرتخمينات وتشبيهات لاتوجب الحدس العلمى فكيف بالحس الذى تبعدالفرضيةعنه غايته . ولهذا لسبب لميدّع ابطالالفرضيةالمذكورة انفسهم : انها منطقية اوحسية . فلننقل للقراء الكرام جملة من عباراتهم تكشف عن ان قيمة النظرية المذكورة لا تزيد عندهم عن العقيدة أوالفرضية ويمنعهم الاطلاع على حقيقة المنطق ان يدعوا المنطق فيما ليس له غير قيمة الفرض ، قال **داروين** (شارلز روبرت) بطل التحول بعد **جان باتيست لامارك**

« مع وجود الغوامض الكثيرة في نظريتى هذه بل و اعتقدانها لا تنحل في المستقبل البعيد ايضا ـ الا انى لما صرفت كثيرا من الاوقات وسافرت في البحث و التحقيق في هذه النظرية

(١) المصدر .

لاشك في ان الحالة الاولى التى كنت عليها كسائر العلماء الطبيعيين قد زالت منى واعتقد الآن ان الانواع متبدلة . »[١]

وفي عبارته المذكورة امران يجلبان نظر الفاحص عن الموضوع فحصا حقيقيا ، احدهما : المشكلات التى تحيط بنظرية التحول ، لا اقول ان العلماء لم يجتهدوا بعد داروين في حل تلك المشكلات ، بل اتعبوا انفسهم بما لامزيد عليه فانهم اجالوا النظر ووسعوه في كل ماكانوا يحتملون حل المشكلات فيه فلم يظفروا فيجدهم و اجتهادهم على شيىء بل و كلما احتملوا ان يكون سببالحل المشكلةقد اوجد مشكلات اخر لاتقل غموضاعما كانوا بصدد حله ، ويكفيك شاهداً على ما ذكرناه ماقاله علماء معرفة الارض في تقدير عمرها اوتكوّن الحياة فيهامن انه لايزيد عن ١٠٠٠٠٠٠ سنة والتغيرات الواقعة في تبدل الانواع تشغل زمناً اكثر بكثير من الرقمالمذكور و كذلك كل ماقيل فيالحلق المفقودة ان هوالا احتمال وفرض .

و كذلك الظواهر الجنينية تخالف الفرضية المذكورة على ما سننقله من علمائها ، ثانيهما : ـ ما كنا بصدد اثباته في هذالمبحث من ان مسئلة التحول فرض و أعتقاد و ليس قانونا علميا يتحتم على الباحث اعتناقه ، وقد ايد مانقلناه عن **داروين** (من اعترافه بان نظريته لا تزيد من كونها عقيدة) ماجاء في رسالاته : انه كتب الى **مستر هيات** كتابا وفيه يقول :

«استجيز ان اضيف الى كلامى : انى لست « قليل التعقل » لكىادعى ان ما وصلت

---

(١) اصل الانواع ونشوئها فيالانتخاب الطبيعى وحفظ الصفوف الغالبة في التناحر على البقاء ج ١ ص ٧٢ .

اليه من المقصود يتجاوز عن نتيجة لبيان وسيع في اصل الانواع . » (١)

واما مايراه المتفكرون المعاصرون في نظرية داروين من القيمة العلمية فهو يؤيد ماذكرناه ، قال جمع من علماء الزئولوجيا :

« ان فرضية داروين ايضا ابتلت بما ابتلت به الفرضيات السالفة فلم تقدر بعد تكامل العلوم الطبيعية بشعبها المختلفة كمعرفة السلول وغيرها ان تتحفظ بسيطرتها الاولى . » (٢)

وقال **وون باير** :

« النظرية القائلة بتحول الانسان من القرد نظرية تقرب من الجنون و السفاهة ، ان هذه النظرية قدقررها رجل فيما يرجع الى تاريخ الانسان ، الا انه من الجدير بان يعرف الناس في المستقبل حماقة الماضين بهذه العلامة الحديثة ، لانه من المستحيل ان يقوم دليل بالاكتشافات الأرضية على هذا الراي المضحك .... (وفي مورد آخر) قال :

من الممكن الأن معرفة بطلان العقائد والايمان بالتحولات **الداروينية واللامار كية** بادنى نظرة دقيقة . فان لم تنف اليوم فرضيات اولئك الذين هم انبياء بسطاء العلم عن الافكار البشرية بالمرة فلا اقل من انها لاتوجد الا في المكتبات العتيقة . » (٣)

وقال بيرروسو : « ومع الاسف ان العلم بعد موت **هكل** قدغادر ماكان يرجوه مع ميادينه الوسيعة . فقدتركت نظريات النبي (عندالبسطاء) داروين في موضع من مكتبات المانيا لايراجعها الناس الا قليلا .... ان الحلق المختلفة الرابطة بين الانسان و الحيوان تنعدم تدريجا ويتضح انها لم تكن الا مجعولة . ان العظام والاحجار المنحوتة التى وجدت في

(١) رسالات داروين ض عن على اطلال المذهب المادى ص ١٠٢ .

(٢) فروض التكامل ص ٣٠ من الترجمة الفارسية .

(٣) هدم مذهب داروين وون باير ض عن على اطلال المذهب المادى .

اسبى بلجيك سنة ١٨٨٦ و في الانكلتره سنة ١٨٨٧ وفي الجاوه سنة ١٨٩٠ وفي الالمانيا سنة ١٩٠٧ وفي الفرنسا سنة ١٩٠٨ و في الصين سنة ١٨٢٩ توضح لنا ان الاروبيين من ولد الافراد الذين كانوا لايقلون فكرة وجسمانيا عن الشعب الموجودة فعلا . » (١)

ولاشك ان ما استكشف من العظام والاثار يمتدتاريخها الى ما قبل المدة التي جائت في فرضية داروين انها تاريخ الانسان المتحول . ومما يلزم التوجه اليه في العبارة الماضية اطلاق عنوان النبي على **داروين** كما اطلق مثله على كثير من الثائرين في ميدان العلم والفلسفة والاجتماع ، وهو اطلاق صحيح بالنظر الى رغبة تبعة الثائر البطل فيما قاله او فعله من دون ان يقبل اى تعليل وسؤال ، فقد اسلفنا فيما مضى من المباحث ان البطل قد يصل من المنزلة الى حيث يعبد بمناسك مناسبة له كتصفيق اليد وما اليه من الشعائر .

و جاء في كتاب « الله و العلم » : و بعد عشرين سنة قد نزّل المخالفون النظرية الداروينية عن منصبها ، بل ان من اشد تابعيها ايضا اخذوا في الحكم ببطلانها رأسا ، وان اقوى شواهد داروين وهما الانتخاب الطبيعي والوراثة قد خضعا للانتقاد الصحيح الذى وجهه اليهما علماء معرفة الجنين كـ **بسمان ، وون باير ، بربر** ، و اثبتوا بطلانها قطعيا واوضحوا ان هذه التجارب شبه قصص مجعولة ولا تزيد قيمتها عن كلام الرضيع.» (٢)

فالفرضية التى لم تثبت صحتها وانما خطرت ببال متفكر كما تخطر قضية ادبية جميلة ببال الاديب لا تجوز تسميتها قانونا لترتيب الاثر العلمى عليها .

٤ ـ ومن الفرضيات المستعملة باسم القوانين اغلب ما قيل في مسئلة الروح .

ان مما يعد من البديهى في عصرنا الحاضر ان مسئلة الروح اعظم المسائل العلمية غموضا وعويصة وقد اشرنا الى شيء من الألغاز الروحية عند استقراء الافكار العظيمة وقد

---

(١) تاريخ العلوم پيير روسو ص ٦٩٩ .

(٢) الله والعلم ـ ايلى دوسيون ض عن على اطلال المذهب المادى ج ١ ص ١٠٦ .

رأينا هناك : ان النوابغ العلمية و الفلسفية كيف عجزوا عن تفسير الظواهر عجزاً غير مخلوط بالرياء ، وقد رأينا ايضا ان ماقيل في تفسير تلك الظواهر لم يتجاوز عن كونه فرضا وتخمينا ، ومع ان الحالة هذه ، قد تجرّى بعض الكتاب على ان يسموا تلك الفروض قوانين مسلمة وان يحكموا بمقتضاها كما يحكم العالم او الفنان بمقتضى قانونه المقطوع به نعم هناك طائفة اخرى من المحصلين حلفوا بان لا يميزوا بين القوانين الطبيعية والظواهر النفسيه الا انهم عند الوصول الى غوامضها يستريحون بعدة كلمات ايمانيه تعدهم الانكشاف فيما سياتى ، وعلى سبيل المثال اذا وصلوا الى تفسير التجسيم وما للنفس من قدرتها على جعل الواقع غير واقع و بالعكس مع ترتيب الاثر عليه حقيقتا ورأوا انها ظاهرة لا توافق الاصول الطبيعية الخارجية فيقولون ان هذه المشكلة مما يتكفل المستقبل ان يحلها نهائيا ، و اذا ارادوا ان يحللوا مسئلة ادراك الذات حضوريا يعوّلونها الى احد المجهولين اما الى عبارات مجهولة لا تدلنا على شيء واضح علمى ، اوالى ان العلم سيرفع السترة عنه ايضا و كذلك الحافظة والارادة والاختيار والذكاء والكف والاستجابة و الالهامات الابتدائية غير المسبوقة وما اليها من الظواهر الروحية و يقرب مثلهم من بطل مصارع اراد ان يشم صورة الاسد على صدره فلما ابتدء العامل بوشم عين الاسد فاوجعت المصارع ابرة العمل فسئله : اى عضو من الاسد هذا ؟ فاجابه : هذه عين صورة الاسد ، فقال المصارع اترك العين و ابدء بعضو آخر من الاسد ، فشرع الفنان في وشم ذنب الاسد فاحس المصارع وجع الذنب فسئله اى عضو من الاسد هذا ؟ قال ذنبه ، قال اترك الذنب و ابدء بعضو آخر .... من الاسد ، فعند ذلك رفع العامل يده من عمله فقال : تريد صورة اسد بلا عين و بلا ذنب ويد و رجل و شعر و هذا النحو من الاسد لم يخلقه الله ولم اره لكى اشم صورته ، قال احد الكتاب الوضعيين في ظاهرة التجسيم :

« ان فائدة التجسيم هو تسلط الروح على القضايا الخارجية في دوائر وسيعة ، فقد يشاهد احيانا و في الحالات الطبيعية ان التجسمات تقع ازيدو اشد من اصل الموضوع الواقعي و يسمى التجسيم في هذه الحالة في الاصطلاح العام بالوهم وان الروح قادرة على توليد التجسيم كرجل اوحجر مضافا اليه جميع صفاته اواغلبها ، و ان هذالشكل المجسم في الروح لم يتبين بالوسائل العلمية بعد . »

ومن المظنون ان المقصود بعدم تبين الشكل المجسم في الروح هو قدرتها على التجسيم وجعل غير الواقع واقعا او بالعكس لانفس الشكل المجسم ، فانه من مسائل الحافظة ولا يرتبط بالتجسيم فان جميع الموجودات المنعكسة في الحافظة اشكال مجسمة ، ولكن لابد من التوجه الى انا بارجاعنا الاشكال الى مسئلة الحافظة لم نفسرها علميا بل سنطالع الكلام في الحافظة ونرى عند ذلك ان انطباع الصور فيها ليس كانطباع الصورة في الجسم او في المرآة و الماء الصافي بحيث يمكن احساسها مباشرة اوبادق الآلات المجهزة لاحساس الدقائق ، وعلى اى حال فالتجسيم هو موضوع يستقل في موضوعيته في السيكولوجيا و انه من اقوى ما ينافي الطبيعة وقوانينها عن الروح و ظواهرها .

واما حديث الحافظة وقدا رعد وابرق الفيسيولوجيون والسيكولوجيون في تحديد حقيقتها ، وفي محلها العضوى ، وفي شرائط انعقاد المحفوظات فيها ، وفي علل التبعيض في بقاء بعضها دون اخرى ، وفي عوامل قدرتها في بعض الافراد وضعفها في الآخرين وفي صلتها بالذاكرة فلولا انه يحط من عظمة السيكولوجيا لقلت فيه ماقاله بعض الجبابرة من المتفكرين من ان السيكولوجيا لو اعتذر من حل مسئلة الحافظة لبقي الاطمئنان به على حاله والا فهو يدعى شيئا ليس من شأنه ، فانه بعد استثناء عدة معارف سطحية ـ التى كنا نعرفها من مجموعة العلوم والفلسفة قديما وفي العصر الوسيط ـ لم يقنع النفوس بحقائق النفس المخالفة لظواهر الطبيعة حينما كشف علم الفيزياء والكيمياء وعلم النبات والطب في العصور الحديثة الوفا

من الحقائق والظواهر .

و بجملة القول : ان العالم السيكولوجى و ان جدفي تدقيق نظرته في الامور الروحية واجتهد في انتزاع قوانين قطعية من ظواهرها غايته فهو صفر الكف منها و انكان جوانب الفرض والتخمين وسيعة ، وله الحدس بها مؤقتا فحسب وقد قال الاراني في كتابه السيكولوجيا (علم الروح) :

« ولم يعلم الى الان ان القضايا التى تتولد في اللحظات المتوالية في حياة الانسان هل تبقى في الروح وتحفظ فيها ام لا ؟ . » وقال جان فيلو :

« فظاهر الحافظة انما قررت نفسها بين السيكولوجيا و المتافيزيقا ، و لكى نفهم الجوهر الاصلى للذاكرة لابد من ان نتدخل في الفلسفة ونعرفها . . . . ففي اليوم الذى يجبر الفيلسوف على حل غامضة الروح وصلته بالجسم تتوجه لا محالة الى مسئلة الحافظة و الذاكرة ايضا . » وقال العالم المذكور ايضا :

« ان مسئلة الحافظة من المسائل الجزئية لاعظم صعوبات الرابطة بين المخ والفكرة اين محل الخواطر هل تحفظ في المخ او الروح ؟ ماهى شرائط تشكل الخاطرة ؟ فان اردنا الاجابة عن امثال هذه الاسئلة فلابد من ان نداقع عن فلسفة ونطرد غيرها . »

فتوجه الى العبارة الاولى لفيلو : ان الحافظة انما قررت نفسها بين السيكولوجيا و المتافيزيقا . » كانه يقصد بها ان النواميس المشهودة في الطبيعة لا تجرى في الظواهر الروحية وهى لاتخضع لما نسميه قانون السببية في الطبيعة ولا تنطبق لما نسميه قانون الحال والمحل فيها (في مسئلة الحافظة) فالقضايا الروحية طبيعية من جهة - يبحث عنها في السيكولوجيا - وغير طبيعية - يبحث عنها في المتافيزيقا - وعمدة ما يحير العالم من مسئلة الحافظة ثلاثة امور الاول كيفية تجمع الحوادث والاشكال والالوان والالفاظ والمعاني باختلاف

حقيقتها وظواهرها في محل محدود ربما لاتزيد عن ثلاث سنتيميرات بل عن اقل منها على مايعينه الفيسيولوجيون من المحل العضوى للحافظة ، وقد سمعت بعض الحفاظ يقول انى احفظ من الابيات الفارسية والعربية مايزيد على مأتى الف ونفرض ان كل بيت (بعد التعديل) يتركب من ثمانية كلمات وكل كلمة منها تتركب من ثلثة حروف فحينئذ تبلغ عدد الحروف الى اربعة ملائين وثمانمائة الف (٤٨٠٠٠٠٠) ولكلمات تلك المحفوظات معان مفردة وبملاحظة تركيبها لهامعانى مركبة وهناك للحافظة غير الابيات المذكورة ملائين من الحوادث والاشكال والالوان ونحن نفرضها مأتى الف فيبلغ عدد المحفوظات خمسة ملائين فاين محل هذه الحروف في الحافظة ، وقد فرض بعض السيكولوجيين ان محل الحافظة يتركب من سلولات ربما يبلغ عددها الى مليون ولم نرمن ذهب الى اكثر من ذلك .

فان وزعنا كل شكل الى سلول واحد فاين محل اربعة ملائين الاخر ؟ اضف الى ذلك ان الحافظة :

قد تختزن امورا ليست لها اى شكل وصورة كالكليات المنتزعة من الاشخاص والقوانين المجردة عن الموارد المخصوصة ومثلها الامور العدمية.

الثانى لا يستقيم بقاء الوف من الحوادث والاشكال المختلفة في عضو مادى مقدار خمسين او ستين سنة مع عروض التغيرات الجوهرية في ذلك العضو المادى فليس من الفيسيولوجيين من يعتقد بعروض التبدل لجميع الاعضاء الحيوية وغير الحيوية و يستثنى منها العضو المادى للحافظة فقط ، ومما يدل على عروض الحركة للسلولات المخية اختلاف ادراك الزمان في الشباب والشيخوخة فان الحركة الزمانية عند الشيخ اسرع مما يدركه الشاب قطعا وان مقدار يوم من الزمان عند من عمر ثمانين سنة اكثر من اليوم الذى يدركه من عمر ثلاثين سنة ، وهذا الاختلاف في قسمى الادراك انما هو بسبب انتزاع الزمان من الحوادث الخارجية وقد ذهب اكثر السيكولوجيين الى ان العامل الوحيد لانتزاع الزمان

هو ماذكرناه من السلولات التى تنتزع الامتداد الزمانى فيحداثتها على خلاف ما تنتزعه بعد مشيبها فذلك تدل على عروض التحول على السلولات قطعا ، وان ابواعن جعل السبب لادراك الزمان هوما ذكرناه من الاجزاء المادية (السلولات) فلم يبق للعالم الفيسيولوجى او السيكولوجى محل طبيعى يسند اليه الظواهر المذكورة فنكون عند ذلك قد واجهنا في مسئلة الحافظة عملا غير مادىفي محل غير مادى .

الثالث من مشكلات الحافظة انطباع الصور و الاشكال فيها فانه لايشابه انطباع الصور والاشكال فيالاجسام الخارجية ، فان الحافظة لاتحتاج فياخذها الشكل و الصورة الى استقرارذى الصورة حيالها كما فيالمرآة بل للنفس ان تجسم صورة من تلقاء نفسها ثم تتركها لان تختزنها الحافظة اتوماتيكيا بلا احتياجها الى صورة في الخارج وقد تاملنا في هذه المشكلة ولم نرها مرتبطة بمسئلة الحافظة ، راجع ماقررناه ذيلاً ، [1] نعم يمكن ان يجعل الاختلاف بينالانطباعين الطبيعى والنفسىفي ان الصور والاشكال المنطبعة فيالحافظة لايمكن ملاحظتها فيها عينية حينما يمكن ذلك فيالاجسام الطبيعية ، ولكن التلويزيون سهّلامر هذه المشكلة ايضا وان لم يتوافقا من جميع الجهات الا انه ممايوجب

---

(١) هذه المشكلة و ان عدّها بعض العلماء من الغموضات التى تذكر في مسئلة الحافظة الاان شيئًا من تدقيق النظر يدلنا على انها لاترتبط بالحافظة وانما هى منخواص التجسيم فالصورة المتحصلة من التجسيم كالصورة الموجودة في جسم خارجي والفرق انماهو في عامل ايجادها حيث انه فيالجسم الخارج يكون العامل خارجيا و في التجسيم يكون داخليا و كما انالحافظة لم تخلق الصورة عند ماكان عاملها خارجيا كذلك لم تتصرف في شيء منها عندما اوجدها التجسيم الداخلى ، فالمسئلة من مسائل التجسيم لامن مسائل الحافظة والذاكرة .

زيادة التامل في المشكلة نفسها فان الصورة تنتقل من محلها ولا يمكن مشاهدتها في ما يسير الى ظهورها ، وعلى اى حال ان ماذكرناه من العويصتين الاولتين في قضية الحافظة مضافتين الى مشكلات اخر لم تنحل الا بفروض ليس لها اساس علمى ، على ان ما ذكرناه من ظاهرة التلويزيون ايضا لا يزيد عن تمثيل شيء بشي او تنظيره به و نحن لم نجد الى الان ان شرائط الحافظة وعواملها المقتضية تنطبق على التلويزيون حرفا بحرف و ظاهرة بظاهرة .

ومن الخواص النفسية المغائرة للقوانين الطبيعية الخارجية التي لم يحلها العلم الا بفروضه الاحتمالية ظاهرة الالهام ، وقد عرفوها بايجاد الشيء لاعلى مثال ، وهو يعم الابداع الوجودى وقد اختلف علماء النفس في صحة هذا التعريف وبطلانه وسعته وضيقه ، و الظاهر انه و امثاله من التعريفات ليست بصدد بيان تمام الحقيقة كى يستشكل فيها بكونها اعم من الحقيقة المفروضة او اخص منها ولذلك نظن انها جميعا تشير الى تفسير شيء واضح وهو ان الألهام ظهور حقيقة اوقضية في النفس بلامثال سابق والابداع ايضا يقرب من هذا المعنى ، و على اى حال لانرى للتفصيل في تفسير الظاهرة المذكورة جدوى فان اغلب الناس يعرفونها كما يعرفون المكتشف والشاعر والفنان ، واما التعليل العلمى لها كسائر التعليلات في الظواهر النفسية لايزيد على ان تشرح ماهو الواقع بلابيان علتها وقوانينها وقد قال جمع من علماء النفس :

« لاشك في ان التحليل العلمى ، مهمادق وعمق ليظل دائما عاجزاً عن ان يميط اللثام تماما عن حقيقة جميع العوامل التى تساهم في تهيئة الجو الذي تضطرم فيه نار الالهام وتنقدح فيه شرارة الحدس (Tntition) و ربما يكون العلم اكثر توفيقا لو استطلع الفنانين المبتدعين والعلماء والمكتشفين عما يختبرونه في انفسهم اثناء بحثهم عن الصور والحقائق و المعانى المنشودة ، ولكن لم تات الاستخبارات التى قام بها علماء النفس بنتائج حاسمة

سوى انه يخيل دائما الى الشخص ان اهم عامل في الابداع هو الالهام الذي قد تسبقه مباشرة فترة من البحث اوفترة من الكمون اما عن الالهام ذاته فهو امر خفي يحدث فجأة وفي ظروف لم يكن الفكر مشغولة بالمشكلة ، بل يكون في حالة سلبية اوفي حالة غفلة ، وقد يأتي الالهام في الحلم أثناء النوم (٢) . »

وهذه العبارات كما نشاهدها تفسير للظاهرة المذكورة بلا نظر الى عواملها الاولية بل وبلا تحقيق في حقيقة نفس الظاهرة ، وقد تعرضت عدة اخرى لتفسيرها طبيعيا ولم يأت بشيء يشبه الناموس الطبيعي فقال : « ان الالهام والظهور البدوى ليس غير مسبوق بشيء اصلا بل العلل التوليدية الكامنة في النفس قدكانت تستتم فعليتها الى ان تمت علل الالهام فظهرت في النفس ، فهذه الجملة لا نستنكرها بتاتاً ومن المحتمل حقا ان يكون كما ذكره الا انه يتمشى في بعض من الالهامات التى ظهرت في نفس باحث علمي او فنى كانت نفسه مشتغلة بالفحص عن مسئلة علمية اوفنية مدة من الزمان فيقال حينئذ بعد ما اجتمعت العلل في النفس وتم دورها في ايجاد الالهام تدريجا فظهر مستنداً الى تلك العلل وان خفى الاستناد اليها في نظر الملهم الذي لايراه الا ابتداعاً ، لكن كثيرا من الالهامات ليس من هذا القبيل فهى بوارق تلمع في النفس بلا اشتراطها بزمان مخصوص ومكان معين ، وقد راجعنا كثيرا من الاكتشافات ووجدناها من هذا لقبيل ولم نواجه فيها عللا خاصة اوجبت ظهور الالهام كانت تستمر في تشكلها كما ذكرناه في القسم الاول فبقي هناك سؤال آخر و هو ان العلة لوصول تلك المقدمات الاولية الى صيغتها الاخيرة التى سميت بظاهرة الالهام ما هى ؟ على ان ما ذكرناه من مسئلة اخذ المقدمات في التشكل بنفسها لايزيد عن الفرض ، و مما قيل في ان الالهام اكثر مايقع في ذهن الملهم يقع غير مسبوق بشيء من المقدمات القبلية وانه مما لم يكشفه العلم و بعد من المجهولات ماعن **كلود برنار** : « انه ليس من الممكن ارائة قانون معين وتعيين دستور خاص لبيان كيفية ظهور فكرة (متبدعة)

في رأس المتفكر قدكانت مسبوقة بتطرق امور صحيحة .

نعم بعد ماظهرت الفكرة يمكن ان تخضع لدساتير معينه وقوانين مصرحة منطقية التى لايمكن لمحقق ان ينصرف عنها ، الا ان علة الفكرة الا بداعية غير معلومة و هى طبيعة شخصية محضة وخاصة ينشأ منها الابتكار والاختراع والنبوغ .(1) » ولا يخفى انما افاده **كلود برنار** : « من انه بعد ماظهرت الفكرة الابتداعية يمكن اخضاعها لدساتير معينة وقوانين مصرحة منطقية » لا نوافقه على ظاهره فان كثيرا من الاكتشافات يأتى بقوانين خاصة غيرمسبوقة بشيء من النواميس المعهودة ، فاكتشاف الطاقة والذرات الموجبة والسالبة اتت بقوانين حديثة تخص بها ، نعم يصح ماذكره بالنسبة الى القوانين العامة والمبادىء الضرورية كمبدء السببية وكاشغال كل حادثة زمانا مخصوصا به . وقد توجه الى ما اسلفناه من الجهل بحقيقة الالهام بعض آخر من السيكولوجيين و رأينا ان نحكى عباراته مختصرة من المرجع الذى يمكن ان يرجع اليه جمهورالقراء الكرام ، وفيهاعدة امثلة توضح المقصود قال :

«الواقع ان ما رواه الفنانون و العلماء عن المرحلة التى ينفتح اثنائها في بصيرتهم ستار الغيب و تنقدح في ذهنهم شرارة الالهام يؤيد هذالراى الشائع . فيقولون لنا ان المعانى الجديدة ترد على الذهن من حيث لايشعرون وان الحقيقة التى ينشدونها تتجلى فجأة امام اعينهم وهم في شبه غفلة عما يدور في خلدهم .

فقدروى العالم الفرنسى الشهير **هنرى بوانكاريه** Henri Poincare ان كثيرا من كشوفه الرياضية بدت له فجأة و في مناسبات لم يفكر في اثناءها في مسائله العلمية ، كاثناء اجتيازه شوارع باريس اووضع قدمه على سلم العربة عند قيامه الى الريف لاستجمامه و يقال ان فاجنر Wagner سمع في منامه النغم الاساسى الذى يتردد في استهلال

(1) متدولوجيا فيليسين شاله من الترجمة الفارسية ص ٤٢ .

Ovrtur احدى اياته الموسيقية Das Reingold وان الشاعر الانجليزى كولردج Coleridge غلبه النعاس في صباح يوم وهو يطالع ، ثم افاق من نومه واخذ يخط بسرعة قصيدته المشهورة Kubla Khan حتى وصل الى البيت الرابع والخمسين ثم خمدت نار الالهام فكف عن الكتابة و ترك القصيدة ناقصة ولم يعد اليها قط ، و يقول : **جون ماسفيلد** الشاعر الانجليزى المعاصر ان قصيدته « المرئة تتكلم » ظهرت له في الحلم منقوشة بحروف بارزة على صفحة مستطيلة من المعدن وما كان عليه الا ان ينسخها . و سبق ذكرنا اثناء كلامنا عن الاحلام ماحكاه ابن سينا عن نفسه وردد مثل هذا القول كثير من العلماء و خلاصة القول ان الالهام كما يقول الغزالى « كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف لطيف فارغ »[1] . »

ومهما كان الأمر فلا يزال الألهام من الالغاز التي لا يرى الفاحص عن تعليلاته و تشريح حقيقته الا فروضا لم تثبت بعد .

ومن الظواهر النفسية الغامضة مسئلة الاختيار والانتخاب الحاصل بعد الارادة التي تفسر في السنة السيكولوجيين والفلاسفة بالاشتياق ، ولم يشك احد في ان تحقق الارادة في النفوس المعتدلة يكون بعد ماسار العوامل الاولية للارادة في طريق كمالها الى ان تتم كادراك المراد من الفعل او الترك ومصلحتها المقتضية له و الغريزة الاولية لكون تلك المصلحة ملائمة لها و امكان الوسائل الموصلة الى المراد وما اليها من المقدمات الدخيلة في حصول الارادة ، والى هنا يمكن تعليل الظاهرة النفسية و كل ماكان دخيلا في ايجادها على ما نعلل الحوادث الطبيعية ، ولكن نشاهد من انفسنا خلال جميع تلك المراحل انه لم يصل الارادة بمرتبة العلية الضرورية المقتضية لصدور الفعل على نحو الحتم و اللزوم ، و ذلك ظاهر حينما نلاحظ حقيقة الاشتياق و مراتبه التى تمر في النفس من الأضعف الى الاعلى

(١) مبادى علم النفس العام ص ٢٤٣و٢٤٤ .

ونرى من نقطة ابتداء الارادة الى آخرها كانها مقتض ناقص لتحصيل المراد ، فالارادة ليس سببا تاما للمراد ابداً ثم يحصل بعد ذلك عزم وانتخاب واختيار للفعل ، فهذا الاخير الذى نسميه اختيارا هي المرتبة الاخيرة التى يجيء بعدها الفعل اوالترك ، فالاختيار فعل للنفس يصدر منها صدور الفعل عن الفاعل لا انه تتصف به النفس اتصاف الموصوف بصفته وقد رأينا هذا التحليل لمقدمات الفعل من المتفكرين القدماء ايضا ولا نحتاج الى ان ننقله حرفيا بعد مانرى اشتراك جميع الافراد في مشاهدته وجدانا وبعد مانرى من جعل القوانين في المحاكم الانسانية وكون الانسان مسئولا عن اطاعتها دنيويا واخرويا ، ولا شك ان هذه الظاهرة مع صيغتها المشهودة لا توافق قانون العلية ، فالامر يدور بين ان نرفع اليد عن الوجدان والمسئولية المذكورة اوان نسلم بخروج الافعال الصادرة عن الانسان عن القانون العام رأسا وقد اجتهد العلماء والفلاسفة في تصحيح هذه الظاهرة واخضاعها لقانون العلية باعلى مايمكن من الاجتهاد بالوسائل المعمولة في المعارف ولم ياتوا بشيء يقابل مانشاهده بالوجدان وقد اظهروا العجز الكلى عن معرفة الغامضة بعبارات ظريفة ربما تكشف عن ان العويصة ممالن تنحل ابدا قال احدهم : «انى لن اتفكر في مسئلة الجبر و الاختيار لانها خلقت لأن تتعب افكارنا المغرورة .» وقال آخر : « ان الازمنة التي اشغلتها فكرة الجبر والاختيار ازيد مما شغلته فكرة الفتوح البلدانية للملوك و الزعماء .» وما اليهما من العبارات المضحكة من جهة واللادغة من جانب آخر ، وعلى اى حال لم تسلم ظاهرتنا هذه كسائر الظاهرات النفسية الماضية من الفروض وجرحها وتعديلها وقد كتبنا في المسئلة رسالة مستقلة قد طبعت ولا توجد نسخها الان وقد بنينا على ان نضيف اليها مسائل عثرنا عليها و ان نبحث عنها جميعا في المجلد الثانى من هذا الكتاب .

ولا يستثنى العلوم الطبيعية من هذه الفروض التى لم تثبت وهي ايضا محاطة بمسائل لايمكن ان يواجهها الانسان الا بفروض احتمالية .

وليعلم اخيراً ان الخدمة التى اداها الفروض في ميادين العلوم في البداهة بمكان ليس لمن له ادنى خبرة ان يشك فيها ويحسبها لعبا بالافكار لايقوم على اساس وانما الذى يهم العالم والفيلسوف والفنان هو ان لايفرطوا في قيمتها الواقعية بجعلها مساوية للقانون في المسائل العلمية ولا ان يسقطوا من قيمتها لكى تفقد قيمتها الاصلية وهى امكان ان يخدم العلم يوما ما .

واما عكس المبحث المذكور ـ وهو جعل القوانين في مرتبة الفروض بل تسميتها بها احيانا ، فقبلما نشرع في مسئلتنا نرى التنبه لمقدمة لزاما للقارىء لكى لا يشتبه عليه الامر خلال عد الامثلة التى نذكرها ، وهو ان الفرضية والنظرية قد تطلقان في السنة بعض الكتاب والعلماء على ماليس بمحسوس وملموس بنحو عام فتشملان حينئذ القوانين الفلسفية التى لايتكفل اثباتها العلوم (اثباتا حسيا على مصطلحها) .

وقـد تستعمل في الكتب العلمية كلمة الفرضية و النظريـة (الظاهرتين في ان الموضوع ممالم يثبت علميا) مع ان الموضوع امر ثابت و هذا الاستعمال ايضا من الاخطاء العظيمه التى تولدت منها اشتباهات مخلة بالمعارف العلمية و الفلسفية .

فمن ذلك ماقد يقال ان فرضية وجود الله كذا مثلا . اونظرية تناهى العالم تحكم بكذا . اوان فرضية الثنوية بين الروح والجسم تختص بهذه الخاصة ، او نظرية ثبوت المطلق ممالم تثبت وما اليها من الحقائق التى ثبتت ثبوتا جزميا الا إنه بملاحظة عدم توافقها للاسلوب العلمى او الفلسفى الذى يمشى عليه القائل يسميه فرضا ونظرية ، وقد تكررت جملة : « فرضية وجود الله » في بعض الكتب ويقال لهم : ان معنى الفرض قضية لم تثبت وهو بعد موضع للاحتمال وليس قولنا : «الله موجود» من هذا القبيل ، اولم يكف باثبات المبدء الاعلى الحكومة المطلقة لقانون العلة والمعلول اوالحركة و المحرك اوالصنع والصانع ؟ وكذلك الم تقدر الى الان ظاهرة النظام الكونى الاعلى على اثبات منظم ذى شعور حين ما نقطع

بداهة ان المادة العمياء اضعف من ان توجد التناسق الاعظم الحاكم في اجزاء الكون صغيرا و كبيرا ؟ هلاّ قرع سمعك ما ذكره الالهيون من البراهين القيّمة ـ على اختلاف اساليبهم ـ على ضرورة وجود الإ آله الذي يكون اصلا اوليا لهذه الموجودات المرتبطة المنادية باعلى صوتها بافتقارها الى مرتبط اليه ، و اى فرض قد اشغل فكرة الانسان بل و عقله وقلبه منذ تاريخه الى الساعة ولم تؤثر التمويهات و المناقشات الصورية و اللفظية الا شدة توجه العقول والقلوب اليه ، هل قدر المنكرون لوجودالله البديهى على ان يقنعونا بنفيه و انكان بادنى دليل ؟ ايكون الجهل بحقيقة شيء موجبا لانكاره ؟ فلماذا لا ننكر الحافظة والتجسيم والاختيار والافكارالالهامية والتعقل والادراك بل الروح (على اصطلاح جمهور العلماء والفلاسفة الا من ناقش فيهالغويا) بل نشاهد تلك الحقائق ونلمسها ونقطع بانها موجودة مع اعتراف الكل اوالاكثر بان حقائق تلكالامورمجهولة بعد، كماسمعته في المبحث الماضى ، وفوق ذلك هل عرفنا الى اليوم حقيقة المادة الخارجية و حقيقة الحركة العارضة لها ؟

وما احسن ما افاده **فليستى دى‌لامنه** في الموضوع : «بان المنكر يقول : ليس هناك موجود مسمّى بـ **الله** لانى لا اعرف حقيقته ، ياله من .... فانه اذا قدر على تعريف حقيقة رملة حقيرة فانى ادلّه على الله دلالة حسية . »

ومما يسمى بالفرضية مع انه حقيقه علمية رياضية لايمكن احتمال خلافها من الناظر الحقيقى في الكون : قانون تناهى العالم مع مافيه من الموجودات الصغيرة و الكبيرة ، وليعلم اولا ان من ذهب الى عدم تناهى العالم وموجوداته اوشك في كونها محدودة انماخاف من ان يقال له فمن اوجد العالم ولماذا وجد والى متى يستمر وجوده ؟ او انه لم يتصور تحديد شيء لايحس ولايعقل ما حده وماذا وراء حدوده ونحن نعتقد ان كل هذه الشكوك من عجز الفكرة عن الخوض في تلك الاسئلة والوصول إلى اجوبة بسيطة لاتحتاج الى فعالية ذهنية ،

وعلى اى حال ان تناهى الموجودات ايضا حقيقة علمية متخذة من مبادىء علمية ، ونحن بيّنّاها اختصاراً : وقد اشرنا فيما سبق اجمالا الى ان حكم الكل في غير الكميات يتبع حكم الجزء لامحالة ، وقد مثلنا هناك ايضا انه اذا صدق ان كل جزء من سطح هذا القرطاس ابيض صدق : كل سطح هذ القرطاس ابيض و كذلك قولنا كل جزء من هذا الماء بارد يلازم قولنا كل هذا الماء بارد ، و على هذا القياس قولنا كل قطعة من الكون الممتد امام اعيننا محدود فانه يلازم القول بان الكون جميعا محدود وهذه قضية رياضية لا يمكن للفكرة الرياضية ان تشك في شيء من اللازم والملزوم والملازمة المذكورة في القضية فان جاز الشك في محدودية الكون جميعاً امكن الشك في محدودية الاجزاء فردا ، فردا وليس لعاقل ان يعرض له ادنى شك في ان الألكترون محدود ، والمجرات باجمعها محدودة ، والفضاء الخالى عن اى شيء لو فرض وجوده امتداد يقبل العدّ والحدّ بالضرورة و ان كان متصلا من حيث الوجود كالزمان المنتزع من الحركة فانه مع اتصاله محدود لكون منشائه مركبا من اجزاء محدودة ، على انه لو فرضنا العجز عن تحديد الفضاء بسبب العجز عن تقسيمه الى اجزاء ، او ليس المجرّات السابحة غير الفضاء ؟ اوليس جميع الاجسام الموجودة في الفضاء غير الفضاء ؟ فهذه المغائرة الحقيقية تكفى في تحديد الامتداد المدهش الذى نراه غير محدود و نسميه فضاء ، وبطريق آخر اما ان يكون الفضاء معدوما اوموجودا فان كان معدوما فليس شيئا من العالم حتى نبحث عن كونه محدوداً او غير محدود ، وان كان موجوداً فهو متشخص بخواص و لوازم يجعله محدوداً لامحالة فان الوجود والتشخص زميلان لا ينفكان ابداً ، فبذلك نصل الى حقيقة رياضية او منطقية . . . وماشئته فسمّ ، فانها حقيقة علمية اخذناها من مقدمات علمية ، و اما العلل التى توجب القول بعدم التناهى امور نذكرها اجمالا و نجيب عنها بما امكننا من التحليلات العلمية .

الاول - من الممكن بل ومن الواقع ان بعض الأفكار يفر من الاعتقاد بتناهى العالم خوفا من

ان يكون مسئولا عمن اوجده ، وقد مر ان مثل هذاالمتفكر وانكان يفر من القول بوجود الله الا انه يلجأ الى مايقوم مقامه بلاريب ، افرض ذلك القائم مقام الله هو المادة الاولية او الاثير او الماء او مجهول غير متناه اوموجودفان في جميع الموجودات ، وهذه الآلهة قائمة مقام الاآه الحقيقي في فكرة الخائف عن وجود الاله الحقيقي ، فقد ذكرنا مراراً انه لا يسلب معبود عن قلب عابد الا وهو متوجه الى معبوداخر يعبده ويخضع له . على ان القول بعدم تناهي الموجودات لايخلّص المتفكر عن فكرة وجود الله الضروري فان الحكم على كل جزء بالحدوث كاف في اثبات وجودالله تصورنا الكل ام لم نتصور كما نقول ان كل جزء من سلسلة الاعداد متناهية كانت او غير متناهية محدودة بما قبله ومابعده .

الثاني ـ يتخيل المتفكر انه لو قال بتناهي العالم لأُجبر على الاجابة عن انه لماذا وجد؟ والى متى يستمر وجوده ؟ ولكنه يغفل عن ان الانسان لايلزمه ان يغض النظر عما يحسه في نفسه من التشوق الى الكمال الاعلى ، بل هذا هو المصير العام الذى نجده غاية لحركة الموجودات . ثم بعد قطع النظر عن ذلك و بعد فرض الجهل به لايخلّ بما بين اعيننا من القضية الرياضية التى اسلفنا ذكرها ، و من العجيب ان السؤال المذكور قداختلج ببال بعض المتفكرين المشهورين ايضا ، ولكن ملاحظة التاريخ العام يسهّل لنا مشاهدة مثل هذه الامور ، وقدرأينا فيما سبق ان **داروين و سبنسر** ، سئلا عن علة وجودالله كما يسئل شباب العلم فكانهم لم ينظروا في ادلة الإآهيين ليعلموا ان الوجود الثابت بها لم يكن على نحو سائر الموجودات المعروضة للتغييرات حتى يحتاج انتقاله من حال الى حال الى علة ، وعلى اى حال نرى في أنفسنا تعطشا إلى الكمال ونرى أيضاً ان الموجودات تؤدّي وظائفها بجريان القوانين و النواميس عليها و ان كنا نجهل بعد ذلك التفصيلات التى اوجبت ايجادها ، ويمكن تشبيه ماذكرناه من رفع اليد عن قضية رياضية بالجهل ببعض التفصيلات الخارجة عن صميمها وغير المرتبطة بها : بمن دخل قصرا معمورا في قفر و مهمه لايحدّه بصر

عمل فيه العامل الحاذق الماهر ، ووجد فيه علامات التدبير والتعقل و انه لم يكن يوما ما فحدث على يدى مهندس وعامل و رسام وما اليهم ممن سعى في احداث القصر المذكور ، ولكنه جهل بالغاية المبررة لاحداثه في قفر وسيع ، فهل من الممكن حينئذان نرفع اليد من الحقيقة العقلية وهى : ان القصر المبني على التدبير يحتاج الى مهندس وعامل ، لانا نجهل بتفصيل الغاية الكلية التى تؤدي اليها الغايات الجزئية الملحوظة في كل جزء من اجزاء القصر ؟

واما ان العالم الى متى يستمر وجوده فالقضية الحاكمة بتحديد العالم من جانب الابتداء هى التى تحكم بتحديده من ناحية المستقبل ايضا ، فيكون كل شيء هالكا الاوجهه و كل من عليها فانيا والباقي هو وجهه الازلى الابدى .

ومما يسمى بالفرضية مع انه من الناحية العلمية مقطوع به كسائر القوانين والحقائق قولهم : فرضية ثنوية الروح والجسم بدلا من ان يقال فرضية اتحاد الروح والجسم ، لان المتحقق المحسوس في الطبيعة الخارجية تغائر الروح و الجسم على حسب تغائر خواصهما وآثارهما ، والا فليكن العلم الباحث عن الاحياء منحصراً في الفسلجة لاغير ، و لماذا جعلنا السيكولوجيا مستقلا و مباحثها اهم من المباحث الفيسيولوجية ، هلا فرّت الظواهر الانسانية من المعامل الطبيعية الى اليوم ؟ بل اولم يجعلها بعض السيكولوجيين واسطة بين العلوم الطبيعية والمتافيزيقية ؟ و نحن ايضا قد بحثنا عن عدة من الظواهر الروحية قبيل هذا المبحث ورأينا ان اللوازم و الخواص المحسوسة في الروح تباين الظواهر الطبيعية تباينا يمنع عن اتحاد حقيقتهما ، فالقول باتحاد الروح والجسم مع ملاحظة ما ذكرناه جميعا هو الذى يمكن ان يسمى فرضا في حين ان الثنوية مقطوع بها من الجوانب العلمية ، ثم ليعلم انالا ندافع بذلك عن تجرد الروح على اصطلاح الفلاسفة الاقدمين و الوسطائيين ، لان الروح كانت متحدة مع الجسم اولم تكن لايخل بما نراه محسوسا من

صدور آثار متخالفة عن الجسم ، ولنا ان نسمى بعضا منها آثاراً جسمية ، وبعضا اخر آثارا روحية ، فان ازعج هذا الاصطلاح شخصاً آخر فليسمهما باسمين آخرين كالاثار المادية البحتة والاثار التى تصدر عن الاعصاب المخصوصة بعدما لم يقطع النظر عن الخواص والاثار المتباثنة المشهودة ، فانا لا ندافع عن كون كلمة الروح جديرة بان يكون اسما للحقيقة التى تكون مبدأ للخواص اللامادية .







المطلق

(١) ما هي الحقيقة المطلقة التي يدافع عنها اكثر الافكار ؟

(٢) هل للحقيقة المطلقة واقعية ام ليس لها محل الا الافكار ؟

(٣) وما قيمة عرفانها ؟

(٤) وما السبيل للوصول اليها ؟

المطلق

ومن الحقائق التي يسميها بعض الكتّاب والمتفكرون فرضية والحال انه حقيقة يسلم بها العلم ، حديث « الحقيقة المطلقة » والبحث فيها بالخصوص انما ابتدء في القرون الحديثة ، ولم نجدلها عنوانا مستقلا قد توجه اليه السلف من المتفكرين ، و انكان اللازم لكلمات اكثرهم الأعتقاد بها كما عن قليل منهم نفيها اوالشك فيها ، وجملة القول كثيراً مايشاهد اليوم في الكتب والألسنة ان فرضية «المطلق » كذا ، مشيرا به الى انه مما لم يثبت علميا ، ولكن النظر الدقيق في الطبيعة الخارجية وفي صلة الافكار بها يعطى القطع بثبوتها علميا وبنفيها من جهة اخرى . فنقول : قد دلّنا تاريخ المعارف على توجه الاسئلة المذكورة ذيلا الى الافكار من ناحية الموضوعات والقضايا النسبية التى نشاهدها علميا و فلسفيا : ماهى الحقيقة المطلقة ؟ هل للحقيقة المطلقة واقعية ام ليس لها محل الا الافكار ؟ وما قيمة عرفانها ؟ وما السبيل الى الوصول اليها ؟

لا اقول ان الاجابة عن هذه الاسئلة بسيطة لا تحتاج الى نشاط فكرى ، ولا اقول انها بديهية لا تفتقر الى اعمال نظر اصلا ، كيف اقول ذلك وقد اختلف فيها و في تعليلها وتحليلها افكار عالية جبّارة ولم يهتدوا الى فهمها احيانا وظلوا حيارى لا يجدون الى فكرتهم سبيلا . ولكن من الممكن ان التفصيل الذى سنذكره يكون موجبا الى وضوح الحقيقة اجمالا . الاول ـ ماهى الحقيقة المطلقة ؟

الحقيقة ليس بين ايدينا لفظ يوضح كلمة الحقيقة كلفظة الثابت ، وهو في نفسه حقيقة نسبية لان ثبوت كل شيء بحسبه ، فهناك ثبوت ذهنى كالتجسمات المبحوث عنها سابقا فانها واقعة في النفس و ان لم تثبت في الخارج اصلا ، و هناك ثبوت اعتبارى يقوم

باعتبار من الفردا والاجتماع كالملكية و الزعامة فليس لهما اى ثبوت جوهرى في الخارج ولكنهما يكونان منشأين للاثار الحقيقية التى توجد في الخارج وتثبت فيها بلاشك ، وقسم اخر من الثبوت و هو عرضى ، بمعنى انه شيىء ثابت في الخارج و ليس كالقسمين السابقين الا انه لا تجوهر له في الخارج ، ويسمى هذا القسم في العلم و الفلسفة حقائق عرضية ككروية التفاح واستقامة الشجر وانحناء الشيخ وما اليها مما هو غير قائم بنفسها ومع ذلك له ثبوت في الخارج ، وقسم رابع من الثبوت و هو الموجود في الخارج لنفسه غير محتاج في قوامه الى محل وموضوع كالاجسام الطبيعية الثابتة في الخارج .... و من الحقيقة ايضا تطابق الإدراك والواقع الموضوع للادراك ،كاعتقاد وجود الكتاب في المكتبة مع كون المعتقد كذلك في الواقع .

وقد غفل بعض المتفكرين عن معنى الحقيقة وانكرها قطعيا ، بتخيل ان الحقيقة لابد وان تختفى وراء الظواهر والصور فقال لم يلزمنا العلم ولا الفلسفة الى اليوم ان نفرض وجود حقيقة وراء ما يظهر لحواسنا من الظواهر ، ولم يتوجه الى ان الحق و الحقيقة وما اليهما من الالفاظ الدالة على ثبوت شيىء ليست مما خلقته افكارنا تلقائيا و ان تلك الظواهر المتفق على ثبوتها حقائق خارجية لانها ثابتة بالحس والعيان ، فالماء و الشجر والانسان و الكروية و الزعامة والتجسيمات ثابتات في الخارج فهى حقائق كان ورائها مايسمى بالحقيقة ام لم يكن هذا هو معنى الحقيقة ولا اظن احداً يقوم بانكاره بعد تصوره .

المطلق : وهذه اللفظة ايضا كاختها ليست من التجسمات النفسية للانسان بحيث ان لايعهده الخارج ، ولتوضيحه نحتاج الى تفسير معناه اولا كنفس الحقيقة لنرى هل له واقعية ام نحن الذين خلقناه بفكرتنا ؟ نقول ان المطلق والمسترسل من القيد امر مشهود في العلوم التى تستند في مشيها الى الواقع ، فالاصول الرياضية كلها مطلقات لاتتقيد بشيء من القيود ، فقولنا اذا طرحنا من الاربعة اثنين يبقى اثنين منها ، مطلق له واقعية في

هذه الساعة وقبل ملائين من الاعوام وبعد بلائين من السنين في ارضنا هذه وفي اعلى المجرات كان المعدود تفاحا اورمانا او كتابا اودينارا او مجرّة .... وكذلك قولنا ان كل حادثة تقع عقيب حادثة في الكون .

وان الجسم المتحرك لايجتاز النقطة الثانية قبل اجتياز النقطة الاولى ... وماالبها من القوانين الكلية التى قدفرغ العلوم والصناعات المختلفة عن صحتها ، ومما لاشك فيه ان هذه القوانين المطلقة لم ينكشف للانسان الامن صميم الواقع الّذى يباشره لا محالة .

ثم ان التشوق الانسانى و فاعليته المدهشة للوصول الى الحقيقة المطلقة من الوضوح بمرتبة لايمكن للاصطلاحات الفلسفية الطريفة اخفائه المصنوع بلاحقيقة ، فان الافكار الانسانية لازالت تسعى وراء الاستقرار العلمى صباحا ومساءً وهو يتمسك بكل وسيلة يحتمل انها توصل الى وحدة شاملة للجزئيات المتفككة لئلايرى خلاءاً في معلوماته المتشتتة فهو يجتهد دوما وبطور مستمر ان يربط معانى الكمية المختلفة كما انه يتمنى ان يوحّد الحقائق الكيفية المتبائنة ظاهراً ، وكذلك يعدو في ميادين الكون ان يفهم ما معنى المادة المطلقة الموجودة في جميع الاجرام الفيزياوية ، فان قصد منكروا الحقيقة المطلقة بقولهم : «لاتوجد حقيقة مطلقة » انكار مااوضحناه من المشهودات الخارجية و النفسية فليس لنا اجابة عنه الا ان نلتمس منهم ان يلتفتوا الى الواقع الخارجي والى الانسان الحريص على الاستطلاع والى الصلة القائمة بينهما .

وان ارادوا به انه لايوجد هناك شيء نشير اليه بآلة حسية ان هذا هو المطلق فهو اشبه شيء بان يقال انى اريد ان ارى حقيقة العدد في الثلاثة و كلما حللتها لم اصل الى شيء يسمى عدداً ، فانه اذا امكن لنا ان نرى المطلق موجوداً محسوساً فلابد من ان نراه محدوداً و محاطا بامور نسبية لا محالة ، على انا نحس المطلق باحساس فرد منه حقيقة ، فعند ما تستلذ نفس الوالد برؤية ولده فقد شاهد مطلقا في فرد يحنّ اليه ومثله الجمال و الموسيقى والخضوع

للعظيم والخير والعدل فهذه مطلقات نحسها بالحس و الوجدان ، كما انا بمشاهدة فرد من الدائرة قد شاهدنا المطلق المسمى بالدائرة ، فهذه الاقسام من المطلقات وجودها في الخارج وجود افرادها حقيقة ، و ليس لنا ان نشاهدها بلا خصوصية الفرد اصلا كنفس الطبيعة و المادة والحركة و العدد و الكم والكيف و الزمان والمكان و الانسان وماالیها من الحقائق المشهودة خارجا .

وجملة القول ان الحقيقة المطلقة بالمعنى المذكور فكرة صحيحة اخذها الانسان من الخارج وليس مما خلقه تلقائيا ، وهوسواء ادرك شيئا من الامور المذكورة ام لم يدرك فهى موجودة حقيقة وسيظل قطرالدائرة منصفا لها الى قسمين متساويين الى الابد و الحركة اى الانتقال من نقطة اولى الى نقطة ثانية حقيقة مطلقة لانسبية ادركها مدرك ام لا .

وبما بيناه مشروحاً عرفت قيمة عرفان الحقائق المطلقة فانها التى يسعى العلوم ورائها ليلا ونهاراً وتجتهد الفلسفة ان تخصص معرفتها الى نفسها ، وكذلك عرفت السبل الموصلة اليها ، وهى الطرائق التى ياخذها العلوم في الوصول الى المعارف الكونية جزئية كانت او كلية نعم ان اراد النافون ان ندلّهم على نفس الحقيقة المطلقة الموجودة في الخارج بلاتعين من قبل فرديتها ، فلا نقدر على ذلك ولا نرى اهمية لانكار شيء نحن ايضا لا نقول به ولا نصدق بوجوده ، وهناك حقائق مطلقة اخرى لايرى منها في الحس الا آثارها و لوازمها القطعية وليس في هذه المطلقات شيء خارجى قابل للاشارة الحسية بمعناها المصطلح عليه ، وقد كان معروضا للشك بل و للانكار عند بعض الناس ، وهؤلاء لم يقدروا الى الان على اثبات ان وجود كل حقيقة يلازم احساسه خارجيا بحيث لولم يكن محسوسا لما تحقق له وجود ، على انه لو ثبت مثل هذا التلازم لأدّى الى نحو من المثالية التى لايقبلها الواقعيون الوضعيون الذين هم عمدة من انكروا واقعية غير المحسوس من المتفكرين ، فهم يعيشون بذلك في ظلمة التناقض الذى سرعان ما ينتقل الى نور المنطق والرياضة ـ ان تفكروا في الانسان والكون والصلة القائمة بينهما ـ فان القطع بوقوع نار في قطن محترق بعد مشاهدة الاحتراق

لايتوقف على احساس النارابداً ، فان الاحتراق بنفسه دليل قطعى على وجود النار مع ان القاطع بوجود النار لم يشهده شهودا حسيا .

وبعبارة جامعة: ان احساس اثر لايمكن وجوده من قبل نفسه احساس لمؤثره كان مبصرا او مسموعا ام لم يكن . ومناقشة **دويد هيوم** مما لم يسمع في المعاهد الفلسفية (وان وافقه المتفكرون الذين يترجح جانب فكرتهم المجردة عن الخارج على الاستطلاع الخارجى فقاموا في ضوء مناقشة **دويدهيوم** الى ان ينكروا ضرورة ايجاب الاثر لمؤثره ، فعلى رأيهم يمكن ان توجد الثمرة اولا والشجرة بعدها مثلا ، اوان يوجد من كتاب الفيزياء الموجود في مكتبة هيوم منظومة من المجرات التى يتجاوز قطر واحدة منها بلائين فرسخا وان يتالف كتاب اولا ثم يوجد مؤلفه ، وليس هناك مانع عقلى من ان يتولد السمك من التراب و يعيش فيه ، [1] هذا هو الذى تنادى به فلسفة هيوم الاخذة جذورها عن السوفسطائيين ، الاان يقال ان هيوم يوسع دائرة الخيال والعادة بحيث ينطبق على النواميس الضرورية ايضا ، وبالجملة لسنا في هذا المبحث فيلسوفا يوازن الفلسفات السلبية بالايجابية ، والمنظار في الموضوع المبحوث عنه علمى محض انكره هيوم او اقربه ، ان الانسان سيواصل مجهوده في العلة ليصل الى نتائجها الحاسمة [1] فبالنتيجة احساس الاثر واللازم كاف عند المتفكر لان

---

(١) سيجيىء في المجلد الثالث بحث مشروح عن فلسفة **هيوم** و نثبت انها تخيل محض ، ونبين هناك ايضا ان امر هيوم يدور بين ان لم يفهم حقيقة قانون السببية اولم يفسر الخيال والعادة على ماهما عليه ، وسنشرح هناك ان الامر الاول هو الذي قد اشتبه على هيوم وانه لم يتوجه الى حقيقة العلة و المعلول الثابتة في الكون الدائرة في السنة العلماء و الفلاسفة من اقدم الازمنة الى العصر الحديث وهو ينظر الى حقيقتين بينهما السببية الضرورية كنظره الى حادثتين اوحوادث متعاقبة من دون ملاحظة النسبة بينهما ، و سيجيء انه لايرى فرقا بين حادثات من قبيل الفصول الاربعة المتوالية و حادثات كالنار و الاحتراق المتولد منها .

يكون المؤثر والملزوم محسوسا عنده كان رياضيا ومنطقيا اوعادة محضة (كي لا نستثني هيوم عن الاعتراف بهذه البديهة الاولية).

فنصل بهذه الظاهرة الى ناموس واقعي لايقبل الارتياب ، وهو تقسيم المحسوس الى قسمين :

الاول - المحسوس بلاواسطة كالمنضدة والكتاب و الشجر و فرد من الانسان الذى نحسها مباشرة .

الثاني - المحسوس مع الواسطة كاحساسنا وجود المؤلف باحساس تاليفه و النار باحساس الاحتراق والشجرة باحساس الثمرة .... وما اليها من الاثار الموجبة للقطع بالمؤثر ، وان العلماء والفلاسفة يسمون هذاالقسم من المحسوس معقولا، وبذلك يشتبه الامر على البسطاء فيتخيلون انه من مصنوعات الفكر ومجعولاته الاعتيادية او الخيالية المحضة ولا يفرق الأمر في كون الحقيقة حسية بين ان تكون الواسطة شيئا واحدا او اشياء متعددة ومثال ذلك ان الورد مثلا حادثة موثرة و مباشرة للثمرة و حركة الغصن الى توليد الورد حادثة اوعلة مباشرة للورد ، وحركة الساق حادثة مباشرة لحركة الغصن .... والنواة المخلوطة بالمواد اللازمة كالتراب والماء واشعة الشمس حادثة او علة لحدوث الجذور للشجرة فاذن لوقلنا ان النواة المخلوطة بالمواد اللازمة علة محسوسة للثمرة لم نقل شيئاً يخالف المنطق اوالرياضة ، نعم لايباشر الحس الحقائق والاسباب الاولية بعد ما حدثت وتحوّلت الى حوادث لاحقة بها الا انه لو استثنى منها التعاقب والتدرج الحاكم في الحوادث السببية لشوهدت مجتمعة ومحسوسة لامحالة ، و على هذه البديهة اذا قال العالم اوالفيلسوف ان العلة الاولى للموجودات الحادثة في الكون حقيقة مطلقة لها واقعية وليست بخيالية فلاشك ان هذاالقول لايخرج عن نطاق الحس والعيان لماسمعته غير مرة من عدم الفرق بين المحسوس بلاواسطة والمحسوس بواسطة ، الا ان هناك (في مسئلة العلة الاولى) خصوصية توجب ان

لاتكون محسوسة لاستلزام امكان الاحساس بالحواس الظاهرية التى تحد" كل شيء تتعلق به محدودية المحسوس وهو ممنوع في العلة الاولى .

كما ان اثبات العلة الاولى بالحوادث الكونية يحتاج الى ضميمة بطلان اللامتناهى في الموجودات . وقد اسهبنا الكلام في الضميمة المذكورة في المبحث السالف (اثبات وجود الله بالطريق الخارجى) ورأينا هناك ان كل جزء من الموجودات طبيعية كانت او غيرها يتحدد بما يقارنه من الاجزاء او الحوادث طولية و عرضية ، وعلمنا ايضا ان الحكم بمحدودية كل جزء بعينه عبارة اخرى عن محدودية الكل بلااحتياج في القضية الاستيعابية الى قضية اخرى ، فان كان تصور القضية الثانية (القضية الاستيعابية) غير تصور القضية الاولى فانما هى مغائرة الاجمال والتفصيل لاغير ، فقولنا جميع الكون محدود تفصيل لقولنا كل جزء محدود ، واما بالعكس «باختلاف جهتى النظر فيهما» .

وبالنتيجة ان اعلى المطلقات الثابت في فكرة الانسان منذ بداءة حياته التاريخية الى يومنا المشهود هو وجود المبدء الاعلى بلاريب ، وفي المبحث نكتة هامة راينا التجاوز عنها مخلاً باكبر موضوع لابد من ان ينظر اليه لتكميل تلكم المباحث ، وهو ان من المتفكرين من لا يساعده النظر في حقيقة الامر و ملاحظتها بصميمها فلايفرق بين قسمى المطلق الذى فصلنا القول فيهما ، ويتخيل ان المطلق اياما كان فهو لابد من ان يكون محسوسا بنفسه اوبفرده الخارجى كما بيناه في القسم الاول ، الا ان شيئا من الدقة في المعارف يعطى حقائق لا تنكر ، فان الناظر في مسئلة الخير والجمال والعدل وحب الاستطلاع و سائر الحقائق التي تدور المفاهيم الانسانية مدارها يجزم بانها امور مطلقة محسوسة باحساس افرادها كما اتضح في القسم الاول ، الاان الاحساس في هذه المسائل باطنى وفيما سبق من الحقائق ظاهرى كاللمس و البصر و السمع ، ولا نقصد بقولنا : ان الاحساس في هذه المسائل باطنى ما تتشوق اليه وتستلذ منه النفس الصوفية كلا ، ولانريد به الشهود على اصطلاحه المعروف بل نقول

ان العدل حقيقة مطلقة توجد في الخارج ونحن نحسها واما النزاع في اسم هذا الحس فليس من ديدن المتفكر عالما كان اوفيلسوفا فان شئت سمّه بالبصر اوباللمس اوبالعقل او بالقلب اوبالفطرة او بحس آخر نحسه ونعرف وجوده ولانعرف اسمه .

فبعد وضوح هذه الحقيقة هل من الجائز للمتفكر بل ولغير المتفكر ان يدّعي ان وجود الله محسوس قطعا و ان عجز عن الاشارة الى عنوان الحس الذى يكون بواسطته قد احس وجود الله .

كاني بقائل ساذج يعترض على ماذكرناه : «من ان العلة الاولى المطلقة في البداهة بمكان يقرب من الحس » بان الحقيقة التي تقرب من الحس لاتكون مثارا للتوهمات والاعتراضات وقد احاطت بوجود الواجب الاعلى المطلق عدة شكوك يخرجه عن كونه قريبا من الحس ، ولكن التامل الثاقب يقتضي ارتفاع الاعتراض المذكور من راسه ، فاذا تدبر المتفكر في ان الخواص الحسية لشيء توجب اجراء قوانينها عليه بلااستثناء ككونه في معرض الكون والفساد ومحدودا بالحدود الموجبة لتحديد الذات لماطلب من الواجب أن يكون محسوسا وقد نادى الالهيون بعدد انفاسهم ان الذات الاعلى المطلق لايحدّه شيء لخروجه به عن سيطرته المطلقة .

مع انا اذا فرضنا الالهيين ذاهلين عن تلك البديهة ايضا فليس للمتفكر ان يتفوه بشيء يخالف المنطق ، ولمّا كان الانسان مستأنسا بالمحسوسات وقوانينها فهو كلما يتوجه الى حقيقة يتخيل انه سيواجه محسوسا له قوانينه التي يعرفها ، وهو يتسلم بوجود الواجب المطلق كما يتسلم بحقيقة منطقية ، ولكن على رغم استيناسه بالمحسوسات يواجه حقيقة عليا غير خاضعة لشيء منها و لخواصها ، فهو في تجريد الحقيقة المذكورة عما ذكر من الخواص يبتلي بالحيرة ولايجد الى الخروج عنها سبيلا ، وقد رأينا من اللازم ان نذكر عدة من الامور التي لابد من ان يتجرد الواجب المطلق منها تحقيقا لذاته و نحو وجوده المطلق :

١ ـ : الخواص الحاكمة في العلل والمعلولات الطبيعية التي ذكرنا لزوم تجريد الذات المطلق عنها ، وتوضيحه ان اول شيء نواجهه في العلة والمعلول الطبيعيين هو حديث السنخية بينهما ، وان النار مثلا لايمكن ان تولد الماء من قبل نفسها لانه لاسنخية بينهما والانسان لايتولد منه الحجر ، وشجرة التفاح لاتثمر العنب . . . وما اليها من الحقائق التي ليست بينها اية سنخية ، فعليه لو فرضنا ان الموجودات معلولات للواجب الاعلى وهو علتها المزم ان توجد خواص الموجودات في الله من الحركة والسكون والكون والفساد والحرارة والبرودة والتوالد والتناسل وما اليها من الخواص الغازية والجمادية والنباتية و الحيوانية والانسانية وهو مما يمتنع عند العقل والعقلاء ولم يلتزم به احد من الالهيين ايضا قديما وحديثا وكذلك انتفاء الاختيار ولزوم التقارن الزماني بين العلة و المعلول و توافقهما في التناهي وعدمه . . . . وفي غير تلك الامور التي تمنع عن افتراض العلية بين الواجب المطلق والموجودات المعلولة .

وقد توجه زعماء الالهيين الى هذه المشكله من قديم الازمان .

فمنهم من غيّر معنى العلة و المعلول حينما يستعملان في الواجب مرة و الكائنات اخرى .

و منهم من ضرب عنهما صفحا بالمرة ومنع اطلاق اللفظتين في المسئلة بتاتا وقال انه مما يشوش الحقيقة ، وذهبوا الى ان لاعلية بين الله والموجودات ، وانما الله صانع وما سواه مصنوعاته الصادرة باختياره ، ولايخفى للمتتبع الدقيق ان ماثبت من مشى الانبياؤ زعماء الالهيين والافكار العالية والمتوسطين هوان رابطة الخلقة ليست الارابطة صنع ناش من الاختيار ولقد دققنا النظر في الايات القرانية والروايات الصحيحة الصادرة من معادن العلم والحكمة فلم نر فيها للكلمتين (العلة والمعلول) عين ولااثر فنحن المسلمون لا نعتقد في رابطة الواجب بالموجودات السببية بمعناها المصطلح عليه .

٢ ـ : ليس للواجب الاعلى زمان يحيط به ، ولقد فحصنا عن فكرة المنكرين لله او الشاكين فيه وجدنا ان كثيرا من المشكلات التى اعجزتهم في معرفة الله والاعتراف به تدور حول نسبة الزمان الى الله ، وقد تحير في ذلك الفيلسوف الكبير الجرمنى **عمانوئل كانت** و هربرت **سبنسر** الانجليزي و شارلز روبرت **داروين** من علماء الحيوان و من يشابههم من المتسامحين في الفلسفة الالهية ، يقول كانت بصراحة :

« التنازع الرابع ـ : هل هناك واجب مطلق ام لا ؟ و ان الواجب علة لوجود الممكنات لامحالة ، فان قالوا ليس هناك واجب يلزم منه التسلسل (تعاقب العلل والمعلولات الى ، لانهاية لها) وان كان موجودا فهو اما مجموع الموجودات اوجزئها الداخل فيها او يكون خارجا عنها بالمرة ، ولايمكن ان يكون عين الموجودات جميعا لان مجموعة من الممكنات لا تكون واجبة البتة ، ولا يمكن ان يكون خارجا منها لان كونه علة يحتاج الى ابتداء لانه زمانى والامر الزمانى لايكون خارجا عن عالم الكون ، ولا يمكن ان يكون جزءاً من العالم لانه غير معلول ويستلزم ان يوجد في سلسلة العلل و المعاليل المرتبطة وجود غير مرتبط لان المفروض انه غير معلول [١] (وهذ الشق ايضا كالسابقين من المستحيلات فهذا حاصل التنازع الرابع) .

سيجيىء في المجلد الثانى عند البحث عن الوحدة والكثرة وعند البحث عن وحدة الموجود ان ما ذكره كانت من ان مجموعة الممكنات لاتكون واجبة كلام صحيح يقرب من اصل رياضى لان كل معلول من شانه العدم و بالنظر الى علته يكون معروضا للوجود فكل معلول محكوم بالحكم المذكور، ويلازمه الحكم بالمجموع فكيف يتولد منه الواجب المطلق فهذا كاحتمال ان تشكل مجموعة من الأصفار عددا يقرء ، وبهذا الاصل المنطقى الرياضى نرد على الوجوديين الذاهبين الى عينية الواجب والممكن، فكما تنبه عليه جمع من المتفكرين ان

---

(١) سير حكمت دراروپا ج ٢ ص ١٥٣ .

هذاالنحو من الوحدة يسانخ انكار الواجب الاان **كانت** معدقته الثاقبة لم يتفطن على حقيقة الواجب وزعم انه ايضا وجود زماني له ابتداء ، فنقول له :

اولا ـ ان جعل الواجب امرازمانيا يناقض الاصل المنطقي المذكور لان الزمان ليس الامتداداً وهميّا قد انتزع من حركة الموجودات ، فلوكان الواجب زمانيا للزم ان يكون مرتبطا او معروضا للحركة فحينئذيكون من قبيل الممكنات و داخلا فيهاوقد ابطله **كانت** ابطالاجازما . وثانيا ـ : ان الزمان كما بيّنّاه وذكره **كانت** نفسه ايضا ليس الا منتزعا من الحركة .

قال : « والحساب يتوقف على ادراكنا للزمان ، لانه اعداد ، والعدد عبارة عن تكرار الوحدة ، والتكرار معناه التعاقب والتتابع وهذا هوالزمن . »

(قصة الفلسفةالحديثةج ١ ص ٣١)

نعم ان التعاقب و تتابع الاحداث الناشئة من الحركة هوالزمن . و استظهر كاتبا « قصة الفلسفة الحديثة من مجموعة كلامه في مسئلة الزمان اشد صراحة مما ذكرناه وقال في المصدر نفسه ص ٣١٧ » ومما هو جدير بالملاحظة هنا ان العلم الحديث قد انتهى بنظرية النسبيةالى نفس ماقاله كانت عن الزمان والمكان اذتقرر نظرية النسبية ان المكان المطلق والزمان المطلق ليس لهما وجود ، و لكنهماموجودان فقط اذا وجدت الاشياء والحوادث ، اي انهما صور للادراكات الحسية . » وهذه الجملة تنافي ماجعله **كانت** احد جوانب التنازع الرابع وذلك لانه اذا كان الزمان انتزاعا محضا من الموجودات المتحركة فلايرتبط بوجود الواجب المطلق ابدا ، لانه ليس حقيقة حادثة وليس واقعا في امتداد الحوادث ولاتجرى عليه تصاريف الاحوال فكيف يقال له انه زماني وله ابتداء ؟ على ان السبب لكونه شيئا ذابدؤ زماني ليكن سببا لجواز عروض الانتهاء له ولكن خلود الله و ابديته ضرورية حتى عند **كانت** نفسه ، وحاصل الكلام ان المطلق الاعلى فوق الزمان ، فالسؤال عن كونه « متى كان » كالسؤال

عن كونه لم صار موجودا ، ممّا لا محل له .

٣ ـ ليس للواجب الاعلى مكان يكون واقعا فيه ، لان المكان ايضا امر انتزاعى يحصل من التركيب و التئام الاجزاء الحقيقية او الرياضية فيتشكل به سطح يمكن ان يحوى شيئاً فيكون مكانه واذا فرضناالله خالقا لجميع الاجسام نكون بذلك قدفرضناحدوث المكان ايضا ، ولان المكان كالزمان يحدد الشيء المتمكن بالضرورة ، و العبارة الجامعة التى يمكن ان نعرضها لضرورة تجريد الواجب عن الزمان والمكان هى ان يقال : ان الزمان و المكان شيئان من الامتداد وسيلتان الى معرفة الحقائق و الظواهر و ليس لهما وجودان موضوعيان اصلا ، فالاول امتداد الحوادث و الثانى التئام النقاط على ان تشكل سطحا وان يكون حاويا لشيء مفروض ، ومن ان المعارف المكتسبة بواسطة الحواس محاطة بهما لامحالة فيتخيل العقل هذه الاحاطة ضرورة لله تعالى ايضا ، و سنبحث عن حقيقة الزمان في المجلد الثانى مشروحاً .

٤ ـ و مما يلزم ان يكون الواجب المطلق مجرداً ومطلقاعنه هو كل مايوجب ان يكون مركبا من الاجزاء ، وذلك بالنظر الى كونه مافوق المادة والصورة واستلزامه احتياج كل من الاجزاء الى الاخر وذلك واضح حينما يتوجه المتفكر الى حقيقة المركب فلانطيل الكلام فيه الى هنا تمّ البحث عن الحقيقة المطلقة اثباتا وقد فصلنا القول في حقيقتها واقسامها و كيفية تعلق الاحساس بها ، وبعد ذلك نشرع في دعاوى المنكرين للمطلق و في ادلتهم التى ساقوها لنفيه .

ان عدة من المتفلسفين والكتّاب قداشتبه عليهم معنى الحقيقة المطلقة ، و قاموا الى انكارها رأسا ، وقد جاء في عبارة لبعض المنكرين : «الذين يفحصون عن الحقيقة اوالحقيقة المطلقة وغيرها من المفاهيم الخالية عن الواقعية كمن يريد ان يتحصل عمل المعرفة كعملية الهضم من دون ان يدخل الطعام في جهاز الهضم ولا ان يؤثّر الجهاز في الطعام .» ماترياليسم ديالكتيك ص ٢٤ ارانى) .

وعند التحقيق نرى ان مثل هذه الجمل في العلوم و الفلسفة اشبه بالجمل الادبية الذوقية ، ونحن ايضا ننكر المطلق الذى لايتعلق به حس ولا يؤثر في الكون ، و نحن ايضا لانقول بالمثل الافلاطونية والعقول العشرة التى لم يتعلق بهاحس ولم تدخل في الكون على ان يكون موثرا فيه اومتاثرا منه ، ولكن لانرى بداً من التسليم بوجود واقع مطلق وراء الادراك كما يدافع عنه الوضعيون وهو مطلق ولا يرضى الوضعى بان نسميه نسبيا ، لانه يقول المادة موجودة مطلقةوان الحركة موجودة مطلقة وان نسبية المعرفة معرفة مطلقة كل هذه مطلقات فلسفية يعترف بهاالوضعي لامحالة ، والفرق بينهم وبين جمهور المتفكرين لفظى حيث يسميها الجمهور بلفظة يليق بمعانيها وهو المطلق ، و الوضعيون يتحاشون من لفظة المطلق ويستعملون الفاظا تناقضها في الظاهر الاسمى ، واما من ناحية العلم فلا ارى ان احداً من الوضعيين انكر ان كون الحركةوهو انتقال المتحرك من نقطة اولى الى نقطة ثانية قانون كلى مطلق عن القيود الجزئية الزمانية والمكانيةوان القطر ينصف الدائرة كيفما كانت وفي اى زمان ومكان ، وان الاصول الاولية الرياضية مطلقة عن كل قيد لموارداعمالها فعليه لايبقى لانكار المطلق من ناحية الوضعيين وجه علمى ولا فلسفى ، اضف الى ذلك كله مااشرنا اليه سابقا من ان انكار المطلق لايتم الاباثبات مطلق اخر كانكار وجود الله باثبات المادة المطلقة ، وكانكارمطلق التعاون باثبات التنازع المطلق ، وانكار المعرفة المطلقة باثبات نسبية المعرفة مطلقة ، وقد اعترف الكاتب بذلك الاصل البديهى في ضمن دفاعه عن اصالة الطبيعة المتغيرة الابدية وقال : (في المصدر نفسه ص ٣٥) .

« كل جزء من الطبيعة اذا لم يرتبط به الادراك فهو « شيء بنفسه » و اذا ماتعلق به الادراك يكون « الشيء لنا » و تلك الحقيقة المختفية لـ **كانت** التى يخاف منها **هيوم** فانه في المذهب المادى شيء اعتيادى بلاغموض و قابل للفهم المنطقي في كل لحظة ، لما قلنا من انا نعتقد بواقعية الطبيعة الابدية المتغيرة ، وان المكان و الزمان و المادة اعنى

بها وجود الطبيعة ، واقعية مطلقة عندنا . »

فتامل في جملة «وجود الطبيعة واقعية مطلقة عندنا » وقال احد كتابنا المعاصر :

ان كلمة « المطلق» لها معناها الذي اتفقنا عليه ، فان سألت الخادم : اربطت الكلب امبسلسلته ام تركته مطلقا ؟ واجابني الخادم : بل تركته مطلقا ، ارتسمت عندي صورة لما وقع ، و في مستطاعي ان اراجع الخادم فيما يقول ، فابحث الكلب لارى اهو على الصورة التي رسمها لي الخادم ام هو على غيرها ؛ و ان سألت التاجر أأسعار الفاكهة مقيدة بتسعير رسمي ام هي مطلقة ؟ ثم اجابني بانها مطلقة فقد رسم لي صورة استطيع ان اراجع الامور الواقعة لاتبين هل صدق في رسمه لصورة الواقع ام كذب . هذا ـ اوشيء كهذا ـ هو معنى «مطلق» كما اتفقنا ؛ فيجيء فيلسوف ميتافيزيقي ليزعم « ان المطلق يدخل في تطور العالم و تقدمه ، لكنه هو نفسه لايطرء عليه تطور او تقدم » فلا يكون لعبارته معنى ، لانه استخدم لفظا متفقا على معناه في غير السياق الذي يحفظ له ذلك المعنى والا فحدثني ماذا عساي ان اجد في ظواهر الطبيعة كلها ، مما يثبت هذا القول اوينفيه ؟ هبني قلت لذلك الفيلسوف : لا ، بل المطلق لايدخل في تطور العالم اوتقدمه ؛ اوقلت له : لا ، بل المطلق نفسه يتعرض للتطور و التقدم ، فما الذي يتغير في صورة الكون بين حالتي الاثبات والانكار ؛ ان الكلام اذا كان له معنى مفهوم فلابد ان يكون هناك في عالم الاشياء الواقعة فرق بين اثباته ونفيه ، فالفرق واضح في عالم الاشياء بين قولي : « ان الكلب مطلق » وقولي : «ان الكلب ليس مطلقا » فمادمت ادرك كيف تتغير صورة الاشياء بين حالتي نفي القول واثباته ، فالقول ذومعنى مفهوم ، والا فهو فارغ لايدل على شيء . » (خرافة الميتافيزيقا ص ١٤و١٥) .

اظن ان هناك امورا عديدة قد اشتبهت على الكاتب يلزمنا التوجيه اليها . الاول حقيقة المطلق ، الثاني البحث عن علة تخصيص مفهوم المطلق بصورة مرتسمة بالمثالين

الثالث العبارة المحكية عن **برادلي** : «ان المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه ، لكنه هو نفسه لا يطرء عليه تطوراو تقدم » . الرابع تغير صورة الاشياء بين حالتى نفيها واثباتها والامور الاربعة مما يدخل في صميم البحث عن المطلق .

اما الامر الاول : ـ وكان الكاتب سلّم بارتسام صورة عنده حينما سمع من الخادم ان الكلب مطلق و لكنه لم يفسر تلك الصورة ، وانها اى شيء ، وهو بنفسه وجد معنى واقعيا كان محسوسا لديه خلال صلته بالكون ، والمظنون بل من المقطوع به ان الصورة المرتسمة عنده ليست الا رفع القيد عن الكلب بان ليس من الحتم ان يكون الكلب في زاوية خاصة من الدار مثلا كي لا يقدر ان يمشي باختياره اينماشاء و كيفماشاء ، فهذا الاطلاق المنسوب الى الكلب معناه ماذكرناه ، وبهذا المعنى بعينه نقول ان ظاهرة « قطر الدائرة ينصفها الى نصفين متساويين » مطلق اى انها لا متقيد بان يكون المنقسم من الدائرة قرطاسا اوخشبا اوخبزاً اونجما من النجوم و ايضا لا يتقيد بان يكون الناظر في الدائرة و عامل التنصيف فيها آلهيا اوماديا ، وضعيا اوذاتيا ، مثاليا اوواقعيا .

ومن المقطوع به ان هذا النحو من الاطلاق اوجب ارتسام صورة عند العالم به ، فان عدم تقيد القطر في تنصيف الدائرة بقرطاس خاص مثلا كعدم تقيد الكلب بكونه في الزاوية الشرقية من الدار ، فان اطلق العالم باللغة العربية لهذه الصورة المرتسمه كلمة « المطلق» اواطلق العالم باللغة الانجليزية لها كلمة « Absolute» لم يتكلم بكلمة جوفاء خالية عن المعنى ، وان اخذ المتفكر في تعميم هذه الصورة والغاء القيود عن موضوع علمي مثلا صاعدا الى الاعلى فالاعلى فاية مخالفة علمية ارتكبها المتفكر المزبور ، فليكن الموضوع «الحركة موجودة مطلقة» وعنى بها انها لا تختص بموجود خاص فالنبات يتحرك والحيوان والمجرات تتحرك والالكترونات تتحرك . . . . وما اليها من الحقائق المعروضة للحركة ، اوقال كل شيء له قانونه الخاص مطلقا وبلا تقييد بشيء دون شيء ، هل ارتكب القائل به

جزافامن القول ؟ وهلاّ اخذت منه صورة معقولة ذات معنى صحيح ؟ وعلى هذاالقياس لو قال القائل ان هناك ادلة عقلية تدلنى على اثبات المبدء الاعلى القاهر المسيطر ، ثم قال ان نحو وجوده لا يتقيد بزمان و مكان دون آخر ولا يتقيد علمه بمعلوم خاص ولا تختص قدرته بمقدور خاص ، هل قال شيئا خاليا عن الحقيقة ؟ كلا ، ان الادلة القطعية تجعل وجوده ضروريا واتصورحين استماعها والتدبرفيهاموجوداً له شانه وان عجزت عن تصورانه ليست له ماهية كسائر الماهيات ، على ان تصور العدم حينما يضاف الى شيء ليس بحيث ان يكون خاليا عن صورة تقبل الارتسام عند النفس كما في المثالين المذكورين في عبارة الكاتب ، فانه حينما يسئل التاجر : أأسعار الفاكهة مقيدة بتسعير ام هى مطلقة ؟ و يجيبه بانها مطلقة،لايجد منقوله : « مطلقة » شكلا اولونا اواى شيء وضعى قابل للاشارةالحسية عارضة للفاكهة اوالثمن اولجبهة بائعها اوالمحل الذى تباع فيه الفاكهة وانما انتقل الذهن اولا الى شيء وجودى وهوالثمن المقرر للفاكهة شخصيا او رسميا ثم انتقل الى عدمه لانه معنى عدم التقيد بقرار خاص فحصل من الانتقالين انتقال ثالث و هو سعة دائرة الثمن وهكذا فيمثال الكلب غير المقيد وبعبارته الوجودية «المطلق».

فحينما نقول : ان وجود الواجب الاعلى غيرمقيد بزمان خاص يحصل الانتقالات الثلاث بعينها ، فاولاننتقل الى معنى الزمان الذي نعرفه في معلوماتنا الاعتيادية والعلمية ثم ننتقل ثانيا الى سلبه عن الوجود المفروض فبعدهما تتحصل صورته الوجودية وهومعنى ان الواجبمطلق عن الزمان وغير مقيد به ، ولنا في هذالتصور مثال واضح وهو جميع الاصول الرياضية فانها لا تتقيد بشيء من الزمان و الموضوع المعمول فيه الاصل فكما ان قولنا : الاصل الرياضى غير مقيد بشي منالمذكورات كذلك وجودالله .

على ان كثيرا ممن استصعب موضوع المطلقوقاموابانكاره وجعله وسيلة لانكارالمطلق الاعلى لم يتتبعوا في اصول الالهيين كى يعرفوا دعاويهم في الموضوع المذكور ، انالو

استثنينا بعضا من المغرورين بكلمات جوفاء (كالمتصوفة) لرأينا ان احداً من الالهيين لم يدّع الوصول الى كنهه وماهيته، وقد تواتر الاخبار والآثار من زعماء الاسلام لاسيما من ائمة الحكمة وقادة الالهيين من آل محمد سلام الله عليهم انه : كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق لكم و مردود اليكم ، وما اليه من الروايات التى دلت على ان التفكر في ذات الله لايزداد الآتيها ، والذى ثبت من اصول الاديان والادلة الحسية والعقلية ان نعترف بوجود الواجب فوق الموجودات فحسب ، واما ان ماهيته من اية مقولة فقد اطبق العقول والاديان ان نطرد الفكرة فيها رأسا .

وقد كررنا القول واقمنا الادلة الحاسمة على ضرورة وجوده ، فلتكن ماهيته مجهولة، فان شئت ان تعرف ذلك في غاية الوضوح فارجع الى نفسك فانك ترى فيها ظواهر تخالف الطبيعة وقوانينها ، ولذلك اعترف المتفكرون جميعا ومنهم كاتبنا انه لازال الامر في الانسان كلاما في كلام ، ومع الوصف تقول ان في الانسان شيئا لايخضع لما نعرف من الطبيعة و نواميسها ، بلا اهتمام من احد بان يسمى ذلك الشيء روحا اوقلبا اوعقلا اونفسا اواعصابا مخصوصة ، وباى اسم سمّيناه نراه موجودا ، ثم ارجع البصر الى الذريرات قد احاطت بها غوامض لا تنحل اولها الجهل بحقيقتها ومع ذلك لا تضرنا تلك المجهولات ان نعترف بكونها موجودة .

على انه لواردنا ان نعلق وجود شيء بكونه قابلا للادراك لفررنا من المعرفة الوضعية كفرارنا من السبع الضارى ، فانا لم نكن نخاصم بركلى وهيوم وفيختة وشلنج وارنست ماخ و من اليهم من المثاليين في مال اوتركة لابينا انتزعوا منا عدوانا ، بل نخالفهم في تعليقهم وجود الشيء بالادراك على اختلاف مذاهبهم المشهورة .

الثاني : ـ ومن مجموعة ماذكرناه في الامر الاول تعرف ان تخصيص معرفة المطلق بالمثالين لغو لايرجع الى حقيقة معقولة ، وذلك يتضح كثيرا عند ما نراجع العلوم والفنون

و الصناعات فانها جميعا تدور مدار الوحدة المتخذة من تسانخ الجزئيات المسماة بالقانون الكلي والناموس الدائمي .

الثالث : ـ العبارة التي حكاها عن **برادلي** وهو قوله : « ان المطلق يدخل في تطور العالم و تقدمه لكنه هو نفسه لا يطرء عليه تطور او تقدم . » وقد اعترض عليه الكاتب بقوله : فما الذي يتغير في صورة الكون بين حالتي الاثبات والانكار . ؟ ان الكلام اذا كان له معنى مفهوم فلابد ان يكون هناك في عالم الاشياء الواقعة فرق بين اثباته ونفيه نقول اولا ـ : ليس الواقع تابعا لما نتصوره ولما نقول في اثباته ونفيه فالقطر ينصف الدائرة قلنا به اولم نقل ، ولو قلنا ان القطر يقسم الدائرة الى قطعات ثلث فالواقع على حاله ، و كذلك لوقلنا ان العنصرين الذين يتركب الماء منهما هماالاوكسيجين والايدروجين ، او قلنا ان الماء يتركب من مائة عنصر وعددنا منها التراب والشجر والانسان والفسفر ، فان الواقع وهوتركب الماء من العنصرين (الاوكسيجين والايدروجين) على حاله و الا يلزم القول بالمثالية على حدالافراط وتشبه تسمية هذه المثالية بالمنطق الوضعي بتسمية المعدوم بالموجود وقبيح الصورة بالجميل ، وسيجيء للعبارة المذكورة معنى آخر معقول يمكن ان يكون مقصودا للكاتب ولكن العبارة غير وافية به .

وثانيا : ـ **ان في ماذكره برادلي من ان المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه** ليست اية غرابة ان اعترف، الكاتب بارتسام صورة من قول التاجر : ان اسعار الفاكهة لاتتقيد بتسعير رسمي بل هي « مطلق » لان التاجر قد وضع الأسعار موضوعاً لحكم ، وهو المطلق ولا يستقيم هذالوضع الا بعد ان عرف معنى المطلق كما في قولك : سقراط انسان فما لم تفهم معنى الموضوع وهو سقراط والمحمول وهو انسان لايمكنك حمل الانسان على سقراط .

وهذه الجملة مما اعترف الكاتب بصحتها ، فلوقال قائل : الاحسان لذي الحاجةخير

ففى هذه القضية وان لم يعبر القائل بكلمة المطلق الاانها تكشف عن انهناك للخيرواقعية مطلقة و اراد القائل تطبيقة على موضوعه الخاص وهو الاحسان لذى الحاجة ، فحينئذ اذا عكسنا القضية و جعلنا الخير موضوعا و حملنا عليه محمولا فلتكن صورة القضية : الخير مطلوب للانسان ، فهل لهذهالقضية معنى معقول اوانها ليست الا كلمات خالية عن المعنى ؟ لايوجد احد يقوم بانكار انالقضية واجدة للحقيقة ، الامن يريحنفسه بالسفسطة والمغالطة ، فلو استعمل بدل « مطلوب للانسان » محمول آخر وقال مثلا : الخير ينقسم الى اقسام لما وجد هناك أي تناقض منطقى ورياضي ، بل وعلىعكس من ذلك يرى الانسان في قضية : « الخير ينقسم إلى أقسام » صورة كلية مما يشاهده في الخارج من الاختلاف في أفرادالخير فمنه مالى كان يحسن احد لاخر بمال يحتاج اليه ، ومنه علمى كان يعلّم عالم جاهلاشيئا من العلم ، ومنه مايكون جزائه سريعا ومنه مايتاخر جزائه و منه مالا يتوقع فاعله أى جزاء بل يحب الخير لانه خير فحسب ، فاذا فرضنا ان لفظ « المطلق » في عبارة **برادلى** اخذ مفهوما واقعيا وهو «الله» وعرفناضرورة وجوده بالادلة القاطعة (الالمن اغفل عقله وقلبه فانها ليست حينئذ قاطعة بل إنما هى كلمات جوفاء يرددها المجنون في لسانه) فجعلناه موضوعا لاحكام فقلنا مثلا انه مما يحسوجوده بالدليل العقلىوالقلبىمعا فنراجع عندسماع هذه القضية إلى الادلة التي حكم بانها توصلنا إلى ضرورة وجوده ، فنرى انه كذلك و إنكان جهلنا بماهيته وحقيقته فيبحر عميق ولا ساحل له .

وكذلك لو سمعنا من قائل يقول : إنالمطلق الاعلى الذي يجب وجوده له مفهوم واقعى و إلا لما توجه إليه الانسان في كل عصر و مكان بلا استثناء إلا من يعد بالأصابع «ولا يتم الاصابعالاوقد تم عدوالمنكرين» وراجعنا تاريخ الانسان فوجدناه كذلك لحكمنا بصدق القضية ، فتصور المطلق الاعلى لو كان توهما محضا لماكان يدوم و لما كان يستوعب جميع الافراد ، فان الخيال أمر غيرواقعى لايمكن له أن يغر الانسان في كل دورة و كورة

كان الانسان ضعيفا اوقويا ، عالما أو جاهلا ، مضطراً أوغير مضطر ، على انه لولم يتصور الانسان شيئا عند مايقول : « الله » أو « المطلق الاعلى » لما حكم له باحكام خاصة ككونه يؤثر في تطور العالم وتقدمه مثلا . وجملة القول يمكن ان يدّعي ان الانسان يتوجه إلى حقيقة فيحكم لها بمحمولات خاصة ، وضرورة وجودها ايضا انما اثبتها بادلة قطعية فاذن قول **برادلي** : ان المطلق يدخل في تطور العالم و تقدمه ، قضية صادقة لا يمكن الارتياب فيه .

نعم يبقى هناك شيء لابأس بالتنبه إليه ، وهو انه لايقصد برادلي بقوله : يدخل في تطور العالم و تقدمه ، ان ذاته الاقدس كجسم يدخل في الموجودات ليسوقها الي تطور وتقدم ، بل المقصود أنه المؤثر فيهما كتاثير الفاعل في أفعاله من دون دخول ذاته فيها دخولا حقيقيا كي يحاط بها .

والرابع وهو تغير صورة الاشياء عند اثباتها اونفيها ، يمكن ان يراد بهذه الجملة احد معنيين :

١ ـ ماقدّمناه من تبعية الواقع لادراكنا وان يكون الادراك مغيّرا للواقع ،وهذا المعنى بنفسه ينقسم الى قسمين : الاول ـ ان يكون واقعية الواقع تابعة للادراك فكلما ادرك الانسان شيئا فهو واقع على ماادركه ، واذا لم يدركه فهو غير واقع و هذه مثالية لااظن للكاتب ان يعتنق بها لمافيها من كذب و خطاء على ماسياتي ، الثاني ـ ان الحقائق التي ناخذها من الطبيعة او الانسان يؤثر فيها آلات الادراك من الحس والبصر واللمس ، وهذا يمكن أن يكون صحيحا من وجه إلا انه ليس مايريده الكاتب .

٢ ـ ان القضية اذا طابقت الواقع فهي صادقة لانها لا توجب تغيرا في الواقع اي لا تغاير الواقع واذا لم تطابق كانت كاذبة واوجبت ان يكون الواقع غيرمدلول القضية و هذا المعنى الثاني صحيح و منطقي ولا يختص بمسئلة المطلق ، بل كل قضية كان مدلولها شيئا

اعتياديا اوعلميا اوفلسفيا اذا طابق الواقع كان صادقا و الواقع غير مغائر لمدلوله ، و ان لم يطابق الواقع كان كاذبا و الواقع مغائر لمدلوله .

ثم ان هناك نكتة اخرى قد اذعن بها بعض المكاتب الحديثة ومنها مكتب المنطق الوضعى على نحو خاص بل جعله من اصول المذهب الوضعى ، وهو إن الحقيقة لايجب أن تكون مطلقة ، ويمكن ان تكون صحيحة وأن لاتكون صحيحة ، وليس للمتفكر ولا للمنطق ان يحكم ببطلان النظريتين ولا بصحة احداهما دون الاخرى بل المنطق الصريح يحكم بواقعية كل منهما مقيداً بشرائطه المشخصة ، قال الكاتب المذكور في « خرافة الميتافيزيقا ص٦٧ » :

«ان من حق الفيلسوف بل من واجبه في رأينا ان يحلل الفكر في اى عصر شاء ليستخرج مبادئه الاولى المفروض صدقها عند اهل ذلك العصر ، لكن ليس من حقه ، ولا مما يؤدى الى معنى ان يتناول هذه المبادىء بالتاييد او بالتفنيد ، كانها من القضايا العادية التي تزعم من الكون هذا لشيء أو ذاك ؛ الفيلسوف الذي يتناول المباديء الثلاثة السابقة عن « السببية » ليقول ان رأيه هو صواب هذا و خطأ ذلك ، يجاوز حدود مهمته المعقولة المشروعة ، ليدخل في مجال الكلام الذي لا يحمل معنى ، فليس مما له معنى أن تقول عن فرض ما انه صادق اوكاذب ، لان الفرض في كل الحالات مسلم به ، لانه مجرد فرض وليس هو بالعبارة التي تدعي الوصف والتصوير ؛ والذي يقال عنه أنه صحيح او خطأ ، هوما ينبنى على الفرض من نتائج ، فعندئذ يجوز لنا ان نقول عن نتيجة ما انها صواب لأنها تتسق مع الفرض الاول ، اوانها خطألانها لا تتسق مع الفرض الاول . لو قال قائل «ليس في العالم سببية تربط حوادثه » لكان قوله هذا صوابا بالنسبة لعصرنا هذا ، لانه متفق مع الفرض الاول الذي ينبنى عليه علم الطبيعة الآن لكنه يكون خطأ بالنسبة لعصر «كانت » لانه لايتسق مع الفرض الذى افترضه اهل ذلك العصر . »

اقول بعد الغض عن مواقع النظر في العبارة المذكورة فان صح ماذكره فلماذا تدخل فيلسوفنا

المنطقي في عقيدة الناس و افتى بخطأ جميعهم ـ الا ما يعد بالاصابع ـ في حقيقة المطلق ؟ حينما لم يكن له في هذالتدخل مهمة معقولة مشروعة ، بل كان له ان يحصر كلامه في تحليل العبارات وان من يقول بوجود المطلق يعتقد بهذا ومن لا يقول به يعتقد بذلك ، و كل منهما يمشي فيسبيل المعرفة على صواب لانه اعتقد بما يقوله بادلة حاسمة عنده ، وما ذكرناه كان علىسبيل المثال فقط والا ليس في تاريخ الفكر الانسانى من لايعتقدبمطلق وان انكراسمه ورسمه ، بل قد اثبتنا مرارا ان منكر الواجب الاعلى يعتنق مطلقا اعلى و اوسع تجريداً من الواجب المطلق الذى يعتقده الالهيون ، فان شئت ان تعرف ذلك توجه الى المادة الوحيدة التى اكرهت ان تقوم مقام الواجب الاعلى ، ان الالهى يقول : الله حقيقة واجبة يعلو ويفوق ويسيطر على الزمان والمكان وعلى كل جسم طبيعي ، فهوبذلك قد اخرجه من تشخصات المادة والصورة وغيرهما من الزمان والمكان .

ثم نرجع الى مايقوله المادى الوضعى فنرى ان المادة عنده اصل كل شيء و فرعه وهو ازلى ابدى وهو لايتقيد بزمان دون زمان وهى مادة موضوعة في اية صورة تتجلى فيها وعندای ناظر ينظر فيها ، فماذايريد المادى الوضعى بهذه المادة الوحيدة ؟ ان مما لاشك فيه ان كل ما نشاهده بالحس والعيان جزئيات متشخصة منالمادة متفككة لاتقرء فيهاالكلية ولا العموم ولا الاطلاق فان الشجرة التى نشاهدها في الحقيقة مادة مخصوصة و متشخصة بخواص لايفارقها ، وان كتاب علم الطبيعة لارسطو الموضوع فيالمكتبةمادة خاصة متعينة وليس فيه اطلاق ولا كلية وهكذا الانسان والحجر و الماء والمجرة والفضاء والحائط . . . والموجودات باجمعها ، فلا يمكن أن يرى موجوداً في الخارج ـ و انكان هو اصغر شيء في عالم الوجود ـ لايتشخص بشخصيةخاصة به ، فحينئذفقول الوضعى:ان المادة حكمها كذا ماذا يريد بقوله ؟ هل يريد به الانسان اويقصد به الشجر اوالحديقة او كتاب الكون و الفساد لارسطو ، كلنا يعلم بالضرورة انه يريدحقيقة غيرمقيدة بشيء من القيود المحيطة

بالموجودات الجزئية لانقوله الشجرة فيحديقتنا ذات ابعاد غير قوله المادة قابلة للاحساس اوان المادة ذات ابعاد او انها تشغل شيئا من الفضاء بحسبها لان الصورة المرتسمة في كل من الحالتين تخالف الاخرى ، وهل يمكن للمادة الموضوعة بلاتشخصها بالعواملالخاصة ، ان تكون محسوسة ؟فعلى هذ القياس لوقال ان المادة ازلية ابدية هل تقدر على ان تضيف الوصفين لموجود موضوع امام عينك فتقول هذه المادة الموضوعة ازلية ابدية ؟ ثم اليست الازلية والابدية من التجريدات العالية التي يفر منها الوضعيون ؟ فالتجريد اللازم للمادة لايقلعما يلزم للواجب الاعلى .

ثم ان الكاتب تنبه على العويصة التى ذكرنا ها فعقد للبحث عنها بابا مستقلا تحت عنوان « نظرية الانماط المنطقية » ونحن ننقل بعضا من عباراته التى اوردها « في المصدر نفسه تحت العنوان المذكور ص ١٨٨ » كالترجمة لنظرية رسل فيالمبحث ، قال :

« و هاك خلاصة مبسطة لنظرية الانماط المنطقية : انت تعلم ان دالة القضية هى الصيغة المحتوية على رمز مجهول ، حتى اذا ما استبدلنا بهذالمجهول اسما لمعلوم تحولت الى قضية ؛ فقولنا « س انسان » دالة قضية ، اما اذا وضعت اسمالعقاد مكان « س » بحيث تحولت العبارة الى « العقاد انسان » اصبحت قضية ، وجازلنا مراجعتها على الواقعلمعرفة صدقها او كذبها في تصوير ذلك الواقع . لكن الرمز الذى يكون في دالة القضية ، لا تجوز لنا ان نستبدل به اى معلوم كما نشاء ، بل هنالك طائفة من الاشياء هى وحدها التي يجوز لنا ان ننتقىمن بينها شيئا لنضع اسمه مكان الرمز « س » في دالة القضيةبحيث تتحول الدالة الى قضية مفهومة ذات معنى ؛ و مدى دائرة الأشياء التى يجوزان ننتقى منها بديلا للرمز «س» هو تلك الاشياء التيإذا وضع اسم احدها ، اصبحت القضيةالناشئة اما صادقةاوكاذبة ؛ اماالاشياء التي لايجوز اننضعواحدا منهامكانالرمز «س»فهىتلكالتى اذا وضعنا اسم احدها ، اصبحت العبارة كلاما فارغا منالمعنى . . . . »

ثم يكرر الكاتب هذاالمعنى عدة مرات الى ان يقول : « وقد تكون المجموعة التي تصلح لانتقائنا من بين اعضائها مانضعه مكان الرمز في دالة القضية مجموعة من افراد ؛ فمثلا في دالة القضية « س طالب في قسم الفلسفة » كل قيمة نضعها مكان « س » لابد ان تكون اسما لفرد معين من الناس . . . . . فافرض بعد هذا ان كلمة « انسان قد اوردناها في سياق معين على انها فئة لافراد ، هم فلان وفلان وفلان الى افراد البشر ؛ فان كلمة «انسان» في هذه الحالة تكون بمثابة دالة قضية (راجع ماقلناه في الفئات) هى « س انسان » و تكون القيم التى تصلح ان تكون مكان « س » هى اسماء افراد الناس كقولنا « سقراط انسان » و «العقاد انسان » الخ .

ثم افرض كذلك اننى اريد ان اصف فئة «الانسان» بان افرادها « عاقلون» فاذاقلت « الانسان عاقل » كان لابد لى ان افهم هذه العبارة على انها دالة قضية ، صيغتها هى : « س انسان وهو عاقل » على ان القيم التى تملاء دالة القضية هنا ايضا هى اسماء الناس فنقول « سقراط انسان وهو عاقل » و « العقاد انسان وهو عاقل » الخ اما اذا ظننت ان « عاقل » تصف «انسان » فانى اكون بمثابة من خلط بين نمط و نمط آخر ؛ فما يصلح في السياق الواحد لنمط مالا يصلح لنمط سواه ؛ وهاهنا صفة « عاقل» جائت لتصف افرادا فلا يجوز بعد ذلك ان انقلها من دائرة الافرادالىدائرة الفئات والا وقعت في تناقض وخلط :» (خرافة الميتافيزيقا ص ١٨٨ الى ١٩٣) .

وقد التقطنا الاصول الهامة من مجموعة كلماته في الصفحات المذكورة ، و نحن نجملها في عدة امور .

الامر الاول : ـ ان ماكان من القضايا التى لم يذكر فيه حقيقة معينة وانما جعل بدلا منها رمز فهودالة القضية وليست بالقضية الاصطلاحية كالامثلة المذكورة في عباراته ، ونحن لسنا نخالف هذه المواضعة و التسمية فانهما شائعتان في المنطق و الرياضة ، الا ان البحث

في هذا الامر من جهة تخصيص الرمز بموضوع القضية ، فان المحمول ايضا كذلك اي ان الجزء الثاني من القضية يمكن ان يكون رمزا فتخرج حينئذ عن القضية الاصليه ذات معنى فتكون دالة القضية كما يقال « الانسان س » فهذا لامر الاول ليس جديداً ومبتدعاً يختص بمنطق **رسل** فان الرمز كان مستخدما في القضايا الرياضية والمنطقية من قديم الازمان .

ان القضية انما تكون صحيحة فيما اذا جعل معلوم بدلا من مجهول (الرمز) و هذا له حالات ثلث ، الاولى ـ ان تكون القضية بعد الاستبدال صادقة كاستبدال « س انسان» بـ « سقراط انسان» الثانية ـ ان تكون القضية بعدالاستبدال كاذبة ، كاستبدال «س انسان» بـ « شيئا انسان » ، الثالثة ـ ان تكون القضية بعد الاستبدال كلا ما بغير معنى كاستبدال « س انسان » بـ «الفضيلة انسان » . (١) ان هذا الامر ايضا لايخالفه احد من المنطقيين و الرياضيين قديما و حديثا ، فان الصدق و الكذب عندهم يتبعان واقعا حقيقيا اومفروضاً ، واذا لم يشر احداجزاء القضية الى واقع فلا معنى حينئذ لملاحظة التطابق بين الجزء الذي فرض خاليا عن المعنى والواقع كي تكون القضية صادقة اوكاذبة .

الامر الثالث ـ ان موضوع القضية قد يكون فردا معينا كما في المثال السابق «سقراط انسان » وقد يتجاوز الواحد المعين فيختلف قلة و كثرة فيكون الموضوع حينئذ دالة على الفئة . فهذه الامور الثلثة ليس فيها اي شيء جديد يختص به **رسل** و الوضعيون فان المنطق الماضى ايضا يقبلها بل ويجعلها من الاصول الاولية .

---

(١) وفي عدّ المثال « الفضيلة انسان » من القضايا التي لا معنى لها نظر فان الفضيلة بنفسها ذات معنى كالانسان ، واننا عند مانسمع القضية ترتسم عندنا صورة من الفضيلة و صورة من الانسان بلاشك .

ثم عند لحاظ النسبة بينهما نرى ان هذه النسبة الايجابية بينهما كاذبة ، ولكن مقصود الكاتب واضح والمثال مما لايناقش فيه .

الأمر الرابع ـ ان كل موضوع دل على فئة لابد من ان يشير الى فرد هو يكون في الحقيقة موضوع القضية فاذا قلنا . « الانسان عاقل » كان لابد لنا من ان نفهم هذه العبارة على انها دالة القضية (لا اصل للقضية) وان القضية الصريحة هى « سقراط انسان و هو عاقل » والصورة الاجمالية للامر الرابع ان نمط الفئة من القضايا كدالة على الصريح منها وهو مالوحظ فيه الفرد لاغير . ان الامر الرابع ايضا كالامور السابقة لايعطينا شيئا جديداً في المنطق حتى نجعله من خصائص المنطق الوضعى غير تبديل لفظة الكل او الكلى بالفئة ولا نناقش في الالفاظ ونقرر في العلوم بعدئذان تستبدل اللفظتان المذكورتان بالفئة كما انا لانمنع احداً ان يقوم باستبدال الفئة بالطائفة والجماعة اوالكل بالعام المجموعى والكلى بالعام الاستغراقى اوالاستيعابى ، وان الموضوعات والمحمولات الكلية تنقسم الى قسمين[1]

فمنها ما يكون فيه الكلى منظورا فيه بلا نظر الى افراد خاصة كقولنا : الكلى مفهوم انتزع عن افراد جامع بينها ، وكذلك : الكلى امرذهنى ليس له وجود في الخارج كوجود الافراد القابلة للاشارة الحسية ، وان الكلى يقابل الجزئى ، وغيرها من القضايا التى يكون النظر فيها الى نفس الكلية .

---

(١) فليعلم ان انقسام الموضوعات في القضايا المنطقية اوسع دائرة من أنقسامها فيما يدانا عليه المنطق الوضعى ، فانه يكتفى بان يقرر الفئة على انها لابد من ان تشير الى افراد وان قضية يكون موضوعها فئة (كليا) دالة القضية و ليست بقضية صريحة و بعبارة واضحة يقطع النظر عن الناحية **الابستمولوجية** للمنطق ويحاول ان يجعله محصوراً في القضايا الشخصية ، واما المنطق المعمول في دوائر العلم والفلسفة يقسم موضوع القضية الى كلى وجزئى وشخصى وطبيعى ومهمل ، ثم يقسم الكلى الى منطقى وطبيعى و عقلى . . . .

وعندنا ان مايفعله المنطق المعمول اشمل واوفي بما نراه من انواع المعرفة العلمية والفلسفية و المعياوية مما يفعله المنطق الوضعي .

ومنها مايكون دالا ومشيرا إلى الافراد المعيّنة وكل من القسمين مما يقبله المنطق القديم والحديث ، وكذلك اختلاف دائرة الكلى اوالفئة سعة وضيقا ، فهناك كلى اوفئة لا تشيرا لا «الىعشرة افراد وفئة اخرى تشير إلى الف فرد .... ، ولكن الآثار الطبيعية انما تترتب على الافراد دائما ، وليس هناك اثر يترتب على الكلى بما هو كلى اوعلى الفئة بما هى فئة وانما نستعمل القضايا الكلية في العلوم والفلسفة لاجمال المعرفة واستغنائها بادراكها عن ادراك الافراد المتشتتة ، و هذه حقيقة لم يخالف فيها احد من المنطقيين ، فمن اللغوان نجتهد في ان نلقى الخلاف بينهم بمجرد تبديل اللفظ ، ثم مما يجعل الكاتب ثمرة للامور الاربعة التى بيناها بايجاز هو قضية المثل الافلاطونية و مسئلة الوجود عند الفلاسفة ، فيردهما معا بانهما انما صدرا من الافلاطون و الفلاسفة للخلط بين الانماط التي فصلناها في الامور الاربعة ، اما المثل الافلاطونية فيقول فيها :

«هل تذكر ما قاله افلاطون في المثل ؟ الم يقل ان الاسماء الكلية ـ مثل «الانسان» ـ تشير الى موجودات حقيقية واقعية ؟ فعنده ان « الانسان » بصفة عامة موجودة في الواقع كما ان العقاد موجود في عالم الواقع ؛ فاذا قلت له : لكنى لا ارى بين الناس «انسانا» بصفة عامة ، بل ان جميع ما اراهم من الناس افراد ، ذو وصفات معينة مخصصة ، فهذا الفرد من الناس ـ مثلا ـ متزوج وله ولدان وهو مدين بمائتى جينه لجاره ؛ فاين هذه الصفات المخصّصة المعينة من « الانسان » العام الذى لا يكون له من الصفات الا « الجوهر » ؟ .

أقول انك لو سألت افلاطون : اين هذا « الانسان » العام فانه يجيبك بانه موجود لا في هذا العالم الارضى ، عالم الجزئيات المادية المتغيرة ، بل في عالم علوى ، هو عالم المثل الثابتة الازلية الخالدة .

ولعلك تدرك الان موضع الخطاء عند افلاطون ومصدره ؛ فهو يخلط بين الانماط ، فالكلمة التى تكون اسما لفئة في سياق ما يجعلها في نفس السياق اسما لفرد واحد ، اذهو

لايمانع في ان يقول « سقراط انسان » على اعتباران «انسان» فئة من افراد بينهم سقراط وغيره ؛ ثم يعود فيقول ان «الانسان » اسم لفرد مثالى واحد ـ و بالطبع فلا فرق بين ان يجعل سكنى هذالفرد المثالى في الارض اوفي السماء ، فيكفى انه قد تصوره فردا ، بعدان جعله فئة من افراد ، وهكذا تنشأ طائفة كبيرة من الاخطاء عند الفلاسفة الميتافيزيقيين بسبب خلطهم الانماط الكلامية بعضها في بعض . »

قد بينا انفا ان اختلاف الانماط لم يغب عن افكار الفلاسفة وهم يلاحظون جوانب الانماط دقيقا واوسع مما اهتدى اليه منطقنا الحديث ، الا اننا متعلمى القرون الحديثة قد تعودنا ان نتفكر فيما قاله السلف سطحيا ، ولسنا ان نتحمل الاتعاب في تتبع كلماتهم لكى نفهم وجهة انظارهم لنرى بعد ذلك انا نوافقهم فيها او نخالفهم ، والانصاف ان ملاحظة الحقيقة تغرب عنا عند ما نسمع ان قائلها من القدماء او من متفكر العصور الوسيطة ، وعلى اى حال ، «لكل امرء من دهره ماتعودا » ، و ان الكتب و الاقلام و الافكار اخذت تسير في طرق لايعلم احد من المتفكرين انها ماذا تقصد بها ، وهل تصل الى حقيقة ام لا ؟ سئوال بسيط في ظاهر النظر ، و لكنه اشد غموضا من اثبات ان المنطق الوضعى هو الالة المطلقة لتوزين المعارف . ونحن قدبحثنا عن المثل الافلاطونية في المجلد الثانى من الكتاب وابطلناها بما لا مزيد عليه عندنا ، وعليه فما نورده من المباحث هنا ليست محاولة للدفاع عنها ، وعندنا انها خيال محض لايقررها برهان ولايؤيدها شاهد كما انه لاينفيها ايضا ، وانما الذي اردنا ان نقول ان اعتقاد افلاطون بالمثل لم ينشأ من الخلط بين الانماط الكلامية بل انها لاترتبط بالمنطق اصلا ، بمعنى ان مسئلة المثل ليست مسئلة منطقية وان كان من الممكن ان يستعمل افلاطون في اثباتها اصولا منطقية كما في اثبات سائر الحقائق .

فنقول : قد تحقق في محله ان افلاطون لا يعنى بالمثل انواعا بصفات عامة كـ

«الانسان» بما انه عام شامل لجميع الافراد . فان افلاطون اعقل من ان يشتبه عليه الامر فيتخيل ان للانسان العام بماهو عام وجود خارجى مستقل ؛ بل ولا يظن باصغر المتعلمين ذلك ، وما نقله السبزوارى في مسئلة الكلي الطبيعى عن ابن سينا في هذا الموضوع انما هو شيء قيل للاستهزاء ، فالكلى اوالعام بماهو كلى اوعام لا يوجد في الخارج عند جميع المتفكرين اشراقيين كانوا اومشائيين ، فلابد حينئذ من زيادة تدقيق في حقيقة المثل التى قررها افلاطون و تبعه فيها جمع من الأوائل ، فمن الضرورى اذن ان ننقل العبارات التي ينسبها افلاطون الى **سقراط** وهو يحاور **غلوكون** في مسئلة المثل وقد نقلنا المحاورة بالفاظها عن « **جمهورية افلاطون** » ص ١٨٤ و ١٨٥ و ١٨٦ و ١٨٧ »

(قبل ان ننقل العبارات عن الجمهورية يلزم التنبه على نكتة موجزة وهو ان الفلاسفة ومورخيهم قد اختلفوا في ان نظرية المثل هل ابدعها سقراط (شيخ افلاطون) اوان افلاطون هو الذي احدثها ؟ الظاهر من المحاورة وما اختاره جمع من الفلاسفة ان المثل مما ابتكره سقراط وان المحاورة التى اوردها افلاطون ان هى الا تقرير لنظرية سقراط) اما العبارات :

متن الكتاب :

سقراط :ـ فمن ثم تقابل حالنا الطبيعية ، باعتبار الجهل و التهذيب بالمثال التالى :ـ

تصور طائفة من الناس تعيش في كهف سفلى مستطيل ، يدخله النور من باب في طوله ، وقد سجن فيه اولئك الاقوام منذ نعومة اظفارهم ، والسلاسل في اعناقهم وارجلهم فاضطرتهم الى الجمود والنظر الى الامام فقط ، لحيلولة الاغلال دون التفاتهم . ثم تصور ان ورائهم نارا ملتهبة في موضع اعلى من موقفهم . وان بينهم وبينها دكة ، عليها جدار منخفض ، كسياج المشعوذين الذي ينصبونه تجاه مشاهديهم ، و عليه يجرون العابهم المدهشة .

غلوكون : ـ اني اتصور ذلك .

س : ـ وتصورانا سا يمشون وراء ذلك الجدار ، حاملين تماثيل بشرية وحيوانية مصنوعة من حجارة واخشاب ضخمة ، مع كل انواع الاواني ، مرفوعة فوق الجدار افرض ان بعض اولئك المارّة يتكلم كما هوالمنتظر ، وبعضهم صامت .

غ : ـ انك تصور مشهداً غريباً وسجناء مستغربين .

س : ـ ولكنهم يمثلولنا . و اولا اسألك هل تظن ان اولئك السجناء يقدرون ان يروا بعضهم بعضا ، اويرون (كذلك في النسخة التي بين ايدينا الا ان الصحيح : «اولا يرون » شيئا سوى الظلال التى احدثها اللهيب ورائهم ؟

غ : ـ مؤكد انهم لا يرون سواها لانهم ارغموا إلّا يلتفتوا مدى الحياة .

س : ـ او ليست معرفتهم بما يمرّ امامهم من الأشياء محدودة على القياس نفسه .

غ : ـ من كل بدّ .

س : ـ ولوانهم تمكنوا من المحادثة افلا تظن انهم كانوا يسمّون الاشياء التى يرونها تمر امامهم .

غ : ـ يسمونها بلاشك .

س : ـ ولو رد الجدارتجاههم الصدى ، كلما فتح احد المارة فاه ، افتظن ان السجناء يحسبون المتكلم إلا تلك الظلال التي يرونها على الجدار .

غ : ـ من كل بد انهم يعزون الكلام اليها .

س : ـ فاليقينيات الوحدة عندهم هى ظلال الادوات المصنوعة .

غ : ـ لاشك في ان اشخاصاً كهؤلاء يحسبونها كذلك .

س : ـ فتامل في مايحدث لهم إذا افضى مجرى الامور الطبيعى الى تحريرهم من القيود ، و شفائهم من جنونهم على ماياتى : لنفرض ان احدهم حلت اغلاله ونهض واقفا على قدميه ، فتمكن من الالتفات الى الوراء ، والسيربعينين مفتوحتين في جهة النور . و

لنفرض ان عينيه تتالمان لان النور بهرهما ، فعجزتا عن رؤية الاشياء التي كان يرى ظلالها فيما سلف . فما ظنك فيما لواخبره احد ان ماكان يراه سابقا ليس الا اشباحا ، وانه الآن يرى حقائقها واصولها ، فهوالان ادنى الى الحقيقة منه قبلا ، لانه اتجه نحوما هو اكثر يقينية ووضوحا ، وعلاوة على ذلك انه يرى مايمر امامه من الامور المنوعة فيسأله عنها ، ويحمله على الاجابة عما رآه ؟ افلا تظن انه يتحير في امره و يحسب الاشباح التي كان يراها فيما مضى ، حقائق اكثر من الحقائق التي يراها الان ؟

غ :ـ بلى باكثر تدقيق .

س :ـ و إذا اجبر على النظر إلى النور ، افلا تتالم عيناه فيتحاشاه ويحوّل نظره الى الاشباح لانه يستطيع التحديق بها ، فيزعم انها اكثر وضوحا من تلك .

غ :ـ تماما هكذا .

س :ـ و إذا جذبه احد بعنف الى فوق في مرتقى الصعب ، ولم يتركه حتى اوصله الى نور الشمس ، افلا يستاء و يتألم من جراء عنيف كهذا ؟ و متى وصل الى فوق الايجد ان عينيه قد بهرتا ، حتى تعذر رؤية شيء من الاشياء التي تدعى حقيقية ؟

غ :ـ نعم هذا هو حاله في البداءة .

س :ـ ولذا ارى من الضرورة ان يأتلف اشياء العالم الأعلى ليفهمها . فيصيب اولا اعظم قسط من النجاح في تمييز الظلال . ثم يميز صور الناس و صور غيرهم ، منعكسة عن الماء وبعدها يرى اليقينيات بعينها . ثم يرفع عينيه الى القمر و النجوم في الليل ، فيجد درس الأجرام السماوية ، والسماء معها ، اسهل عليه ليلا من درس الشمس و نورها نهارا .

غ :ـ بلاشك .

س :ـ ويخيل اليّ انه يتمكن اخيراً من رؤية الشمس ذاتها ، والتفكر بها ، لا

معكوسة عن سطح الماء او ممثلة باشباح ، بل يراها ذاتها في منطقتها .

غ : ـ معلوم .

س : ـ والخطوة الثانية هي انه يستنتج ان الشمس علة توالى الفصول والسنين ، وانها الحاكم الاعلى على العالم المنظور ، وانها علة كل ماكان يراه ورفاقه من الاشياء .

غ : ـ واضح ان هذه ثاني خطواته .

س : ـ وحين يذكر مسكنه الاول ، ومافيه من حكمة ، واصحابه في الاغلال، افلا تظن انه يحسب نفسه سعيداً ، فيغتبط ويشفق عليهم ؟

غ : ـ ذلك اكيد .

س : ـ و إذا كان من عادتهم ان ينال الشرف و المكافأة من كان اكثرهم تدقيقاً في مايمر امام عيونهم من الصور ، ويمتلك ذاكرة احفظ في معرفة السابق واللاحق ، وما رافق الصور ، حتى صار قادرا أن ينبيء بما بعدها . افتظن ان صاحبنا يطمع في تلك الجعالات ، ويحسد من احرز مجدا ونفوذا بينهم ؟ اولا تظن انه يؤثر بالاحرى ان يتحمل ماقاله **هوميروس** :

فاري استعباد نفسي   لفقير في الانام

هو خير من عروش   في اعاميق الظلام

مؤثرا احتمال كل شيء على الاستسلام للتصورات الوهمية ، و المعيشة على ذلك النحو ،

غ : ـ اما انافاني من هذ الراى . و اظن انه يؤثر احتمال اى شيء كان على تلك المعيشة .

س : ـ فتصورمايحدث اذا هبطذلك الانسان ثانيةالى الكهف ، واستعاد مقره السابق افلا يغشى الظلام عينيه لانتقاله فجأة من نورالشمس الساطع الى ظلمات ذلك المكان ؟

غ :ـ مؤكدانه يغشاها .

س :ـ واذا اضطرالى ابداء رأيه في تلك الظلال ، و مجادلة الراسفين في القيود كل الدهر بخصوصها ، حال كون عينيه حسيرتين ، و اذا ظل على تلك الحال زمنا طويلا ـ افلا يصير موضوع هزء ؟ اولا يقولون انه صعد سليم النظر و عاد عليله ، فليس من الصواب براح هذا الكهف : و اذا حاول احدفك اغلالهم ، و اصعادهم الى النور ، افلا يستاؤون منه الى حدانهم يغتالونه ، اذا كان في طاقة يدهم الايقاع به ؟

غ :ـ انهم يغتالونه .

س :ـ فيلزم تطبيق هذ المثال الخيالى باجمعه ، يا صديقى **غلوكون** ، على حالنا السالفة ، مقابلين مدى النظر في النظر في السجن ، واللهب التى فيه بنور الشمس الساطع ، و اذا قابلت الصعود الى سطح الارض ، ورؤية ماعليها من الاشياء بارتقاء النفس من سجن جهلها ، الى العالم العقلى الاعلى ، فانك حينذاك تلمس ظنونى مادمت ترغب في معرفتها . والله وحده يعلم اصحيحة هى ام لا . وعلى كل فان الراى الذى اخترته بهذالشان يتمشى على ما يأتى :ـ ان « صورة الخير » الجوهرية في عالم المعرفة هى حد ابحاثنا ، وآخر ما يمكن فهمه . ولكن متى ادركناها لا يمكننا الا ان تستنتج انها ، في كل حال ، اصل كل ماهو جميل وباه ـ ففى العالم المنظور تلد النور وربه وفي العالم العقلى تمنح ، بمنطق سلطانها ، الحق والعقل ، وكل من رام ان يتصرف بحكمة كان او مجموعا يجب ان يضع نصب عينيه «صورة الخير» الجوهرية .

غ :ـ اوافقك في ذلك جهد الطاقة . »

ربما يتوهم بعض المستعجلين في المعرفة ان نقل العبارات باجمعها مما لاطائل تحته ، وان نقل المضمون يكفى مما صنعناه . ونحن لانرى مورداً لهذالتوهم بالنظر الى المفاسد

التي يجرها التقطيع الذي يترك مقصود القائل ابتر وغير مفهوم [١] ونحن ايضا نعلم بان امر المثل ليس مما تناله ايدى الحس والعيان و التجربة لنستفيد منه في معارفنا اليوم ، إلا ان عمدة ما يدعونا الى نقل العبارة والتحقيق فيها هو ان امر المثل في نظر الوضعيين اليوم نموذج بارز لانكار المطلق وحذفه من قائمة العلم والفلسفة رأسا ، ولا يريد الوضعيون ان ينظروا في حقيقة المطلق بمنظاره ثم يبحثوا عن المثل الافلاطونية : هل لها واقعية ام ليست الا تخيلات تدور في فكرة الفيلسوف . ان الوظيفة الهامّة التى لابد من ان يتوجه اليها

(١) وقد غاب عن فكرة بعض المشتغلين بالعلم والفلسفة اليوم : ان تفسير العبارات يختلف باختلاف الناظر فيها . فربما تقع العبارة بنظرة صافية لايشوبها اي غرض يوجب تاويلها وتفسيرها بما يحصل الغرض المفروض ، و قد يكون الامر على عكس من هذا وعلى التقديرين ان الناظرين المذكورين ينقلان المضمون حينئذ على ماعرفا من مضمون العبارة وان في تشخيص الحق من الباطل في مثل هذه الموارد اشدما يكون من الغموض لان ماقصده القائل في عبارته قد ضل في تيارات آراء الناظرين فيها ، و بالنتيجة لايمكن ان يثق المحقق بنقل المضمون الذي استخرجه الناظر على ضوء اجتهاده . وان لم ينظر في العبارة الالان يصل الى مقصود القائل حقيقة ، لانه ليس معصوما من ان يخطأ في تحقيق المراد لاشتمال العبارة على معارف اخر لم يتوجه اليها الناظر اصلا اواشتبه عليه الامر في ربط الجمل و غيرهما من الامور التى توجب اختفاء مقصود القائل .

ونحن نظن الكاتب المعترض على حديث المثل الأفلاطونية قد تسامح في تحقيق مقصود القائل بالمثل تسامحا اجتهاديا حيث وجد في نفسه ان العبارة لاتدل على اكثر من ان يثبت للانسان « بماهو مجموع » حقيقة مغائرة للفرد المحسوس خارجا . ولهذه الجهة نقلنا العبارة بطولها وجعلناها في مرأى من القارىء المحقق ولعله يفسرها بما يغائر ماعرفنا منها فتتضح الحقيقة على ماهى عليه .

المنطق الوضعي في انكار المطلق هو تفسيره اولا ، ثم ملاحظة ادلة مثبتيه ثانيا ، ثم الانتقاد الوضعي فيها وانكار المطلق رأسا . ونحن لا نقول ان المثل حقائق اثبتها العلم او الفلسفة كما اشرنا اليه « ونبحث عنه تفصيلا في المجلد الثاني ايضا » ، وان ما تصدى الكاتب لانكار المثل ليس مما يخالف العلم او الفلسفة ، وانما اعتراضنا عليه في كيفية استدلاله على الانكار وجعل المثل نماذج لسائر المطلقات التي يعتنقها المثبتون فيلزم لنا « قبل ان نشير الى اشتباه الكاتب» تفسير الجمل المرتبطة بالمقصود من العبارات التى نقلناها . قدجاء في المحاورة ان سقراط سئل غلوكون : اوليست معرفتهم بما يمر امامهم من الاشياء محدودة ، فان ما يراه المتفكر في عالم الوجود ان هو الا اشباح و ظلال محدودة ، وقد اثبتنا فيما سبق ان الافكار العالية جميعا تشترك في الاعتراف بالعجز عن الوصول إلى اقصى المعارف القطعية ، و كانوا ينادون باعلى صوتهم ان دوائر اطلاعنا على الكون محدودة غايته ، فالتعبير من الموجودات بالاشباح وظلال الحقائق الكامنة يكشف عن ان استاذ افلاطون كان يرى حقائق مطلقة وراء الظلال لامحالة ، وان اضفنا إلى هذه الجملة : التشبيه المذكور في اول المحاورة رأينا ان الظلال المتعددة تكشف عن حقائق متعددة .

فالنتيجة الحاسمة من مجموع العبارات هى ان لكل موجود « شبح » حقيقة ورائها ، **فالمحتمل في نسبة الموجودات إلى حقائقها وجوه .**

الاول : ـ ان يكون الموجود الحقيقي هو ماوراء هذه الموجودات و تلك اشباحها التى ليس لها ادنى حظ من الوجود ،

كما قال قائلهم :

كلما في الكون وهم اوخيال او عكوس في مرايا و ظلال

فحينئذ كل ما يقال للاشباح من الوجود والماهية والآثار و القوانين فهو بطريق مجازي لامحالة ، او انه شبح إلى شبح آخر حقيقتاً ، فان اراد سقراط و تلميذه الناقل للمحاورة من مسئلة المثل هذا الوجه ، فهذا مذهب مثالى فوق مثالية بركلى وفيخته وشلنج

وارنست ماخ وهجل جميعاً ، فانه لايرى في الموجودات الخارجية شيئا يستحق بان يتعنون بعنوان الحقيقة ادركه الانسان ام لم يدركه . وكان الشيء المفروض « الانا » المدرك ام « اللاانا » وكان عقلا اومادة ، فحينئذ فان اردنا ان نخاصم هذه المثالية الافراطية بان فكرة افلاطون او سقراط ايضا من الموجودات الخارجية التى ليست الا اشباحا و ظلالا فليس لها اية حقيقة ، يقال لنا دفاعا عن افلاطون : افرض ان الفكرة نفسها ايضا من الاشباح ، وهل هى الاشبحا مطابقا للحقيقة ، فالفكرة بنفسها تحكى عن حقيقة و رائها كحكاية المرآة صورة الحقيقة فينحصر رد المثل حينئذ باثبات ان الموجودات المحسوسة حقائق واقعية فالخصومة في المثل حينئذ بين مثالية وواقعية ، وان من اراد ان يجيب عنه لابد له من اثبات ان افلاطون في هذه الحكومة يحلم ولايكشف حلمه هذا شيئا من الواقع ولا يمكن ان نرده بأنك جهلت الانماط المنطقية و استعملت اللفظ الموضوع للفرد في الكل فان المسئلة كما رأيته ليست منطقية بل النزاع انما هو في تعيين الحقيقة والواقع ، فلو قدرنا على ان نجيب عن مثالية بركلى بانك تجهل الانماط المنطقية لامكننا الاجابة عن المثل الافلاطونية بانها نتيجة الخلط في الانماط المنطقية ايضا .

الثاني ان تكون الحقائق الاصيلة وسائط في وجود ما نراه من الكائنات على حد قول بعض الفلاسفة الالهيين في نسبة العقول العشرة إلى الموجودات الخارجية الجزئية ، فان الموجودات على هذه الطريقة ليست اشباحا محضة لاتجد من التحقق اية متعة ، بل ان تحققها لم يثبت استقلالا و بلا وساطة ، فلا ينافي هذا النحو من الوجود التحقق الأصيل وانكان بواسطة ، فعلى هذا الوجه لابدلنا من ان نثبت ان الله لايعجز عن الخلقة المستقيمة وبلا واسطة فالخالق للعقول العشرة و المثل الأفلاطونية هو خالق الموجودات الجزئية بعينه وانكان الدليل على ثبوت المثل كالدليل على اثبات العقول العشرة فهو مردود كصاحبه .[1]

---

(١) لا يخفى انا لم نعثر على دليل في اثبات المثل الافلاطونية ، و كم راجعنا الكتب*

وعلى تقدير ان يكون المقصود من المثل انها وسائط الموجودات في الخلقة فهو ايضا مسئلة فلسفية لاترتبط بعدم استعمال الانماط المنطقية في موردها ، فانه لوكان هناك مايثبت المثل وصحة وجودها وقال افلاطون هي الوجودات الاصيلة، وان الموجودات المحسوسة تبعتها في الوجود فاى خلط منطقى تضمنه هذا القول .

الثالث : ـ ما استفاده الشيخ الرئيس ابن سينا وهو قال « في الهيات الشفاء » «نقلناه عن السفر الاول من الاسفار ص ١١٨ » : «ظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية : انسان فاسد محسوس ، و انسان معقول مفارق ابدى لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة واياها يتلقى العقل اذكان العقل شيئا لايفسد و كل محسوس من هذه فهو فاسد و جعلوا العلوم و البراهين تنحو نحو هذه واياها يتناول و كان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط انهما يفرطان في هذا الراى ويقولان ان للانسانية معنى واحد موجود يشترك فيها الاشخاص و يبقى مع بطلانها وليس هو معنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق . »

---

*الفلسفية القديمة والحديثة التى تعرضت للمسئلة ولم نجد من نقل عن افلاطون او استاده سقراط نفسه شيئا استدل به على دعواه و المذكور في الكتب التى تتضمن شرح المثل و تحليلها انما هي وجوه استحسنها المؤلفون ان تكون ادلة على المثل وان لايتركو الدعوى بلا دليل فمسئلة المثل كنظرية **برجسون** في الابداع الحيوى « الاندفاع الحيوى » لطيفة ذوقية لايثبتها دليل ولا يمنع عنها مانع عقلى .

نعم ان للفلاسفة في اثبات العقول العشرة ادلة يزعمونها وافية باثباتها كقولهم : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولكنها مدخولة لا توجب ادنى ظن بثبوتها بل نفس القاعدة المذكورة مما يهدم بناء العقول العشرة رأسا كما سنتكلم عنها في المجلد الثانى .

وهذالوجه يبعد عن الاول والثاني من جهة ان الموجودات في هذالوجه ليست اشباحا محضة و انكانت متكثرة فاسدة لكونها في معرض الطبيعة المتغيرة ، و انها ليست وسائط وجودية للموجودات كما قيل في العقول العشرة ، فان نسبة الوجود اليهما على السواء بلا تقدم وتاخرو إنما الفرق بينهما بالفناء والبقاء حيث ان المثل باقية في العالم الالهى في حين ان الموجودات تفنى في مجرى القوانين الطبيعية المحسوسة ، وقد انكر بعض الفلاسفة ان يكون المقصود من المثل ماذكره ابن سينا بانه يوجب ان ننسب الى افلاطون اموراً موهونة كعدم الفرق بين التجريد بحسب اعتبار العقل و بين التجريد بحسب الوجود و بين المهية لا بشرط اقتران شيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران و الخلط بين الواحد بالعدد ، و الواحد بالمعنى و على اى حال لا يوجد في تفسير ابن سينا للمثل غموض من ناحية الانماط المنطقية وان افلاطون استعمل الكلمة الموضوعة للفرد « الانسان مثلا » في المجموع وانكان فيه خلط في معنى الوحدة على مازعمه الفيلسوف الناقد .

الرابع :ـ وعن الفارابي «المصدر المذكور نقلا عن كتاب الجمع بين الرأيين » : انه اشارة إلى أن للموجوات صوراً في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير و بين ذلك بعض المتاخرين حيث قال ان في عالم الحس شيئا محسوسا مثل الانسان مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعى ، ولاشك في انه يتحقق شيىء هو الانسان منظوراً إلى ذاته من حيث هو غير مأخوذ معه ماخالطه من الوحدة والكثرة وغيرهما من الاعراض الزائدة على الانسانية وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد و عمرو ، و الانسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخصة بالتشخصات العقلية ، فحين يحمل العقل الانسان على زيد وعمرو التفت إلى معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن التجرد و الاطلاق فهذالمعنى له وجود لامحالة فاما إن يكون ذلك الوجود في الخارج او في العقل فعلى الاول يلزم ان يكون المتشخص عارضا خارجيا مؤخراً عن المهية في الوجود فتعين

الثاني وهو كونه موجوداً في العقل متشخصاً بتشخص عقلي بحيث يمكن ان يلتفت إليه بدون الالتفات إلى تشخصه وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا اتحاديا فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر مهيات الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب افلاطون فان قيل المشهور ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان بحيث تكون مهيات كليات للافراد الخارجية قلت لعل مراده بالاعيان العقول فانها اعيان العالم الحسي انما هو ظل لها عنده »

وقد ذكر الفلاسفة في المثل وجوها اخر لم نر في شيء منها ما يوجب اتهام افلاطون بغفلته عن شيء لايمكن اسنادها إلى طالب المنطق فضلا إلى أفلاطون افهل يمكن ان يقال أن أفلاطون لم يفرق بين الفرد من الانسان و مجموعته المتشكلة عن أفراد كثيرة ؟ وها نحن نختم البحث عن محتملات المثل الافلاطونية ببيان أورده صدر المتالهين في الاسفار « السفر الاول ص ١٢٤ طبعة ايران » وان صدر الدين (صدر المتالهين) كما نعرفه من الفلاسفة المتعمقين في فلسفة المشاء والاشراق والجمع بين استدلال الاول و شهود الثاني . قال في المصدر المذكور :

« تنبيه ـ فالحرى ان يحمل كلام الاوائل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا كاملا تاما في عالم الابداع هو الاصل والمبدء وسائر افراد النوع فروع ومعاليل وآثار له، وذلك لا يفتقر إلى مادة ولا إلى محل متعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها مفتقرة إلى مادة في ذاتها أو في فعلها ، وقد علمت جواز اختلاف افراد نوع واحد كما لا ونقصا .

فبذلك عرفت ان افلاطون يجعل المثال فرداً حقيقيا متعينا بحسبه لا انه نوع بصفة عامة كي يستشكل عليه باننا لانرى في الخارج والطبيعة إلا افراداً فاين هذا الانسان بصفة عامة ، وهو يجعل المثال فردا كاملا واصلا لسائر الافراد ، ويجعل سائر الافراد فروعه و معاليله ، فان اردت ان تمثل الموضوع فمثل بالشمس اذا طلعت و قابلت زجاجات متلونة فان كلا منها ياخذ نور الشمس ويلونه بلونه الذى هو عليه فالنور الساطع من وراء الزجاجة

فرد من النور ونورالشمس ايضا فرد من النور حقيقة الاان نورالشمس هو الاصل والمبدء وضوء الزجاجات معاليل واعراض (مع تسامح في المثال) فان اردت حينئذ ان ترد على المثل الافلاطونية فات بدليل حاسم لتنكر به اماماوراء هذه العوالم الحسية واما تغائر فردى نوع واحد حقيقى كماصنعناه في المجلد الثانى وعند النظر الدقيق ليست المثل الا كعنقاء فهو حقيقة عند بعض وموجود خيالي لايتجاوز التجسيم النفسى عند آخر ، وكما ان سبيل رد العنقاء ان نقول انا لم نجد من الحس والعقل ما يؤيد وجوده كذلك السبيل الى رد المثل ليس الا ان تقول ان شيئاً من الحس و العقل لايقرر وجودها لا انه يفقد لحاظ الا نماط المنطقية .

ثم يمشى الكاتب في سبيله الى الأخذ في انتقاد مسئلة عظيمة ليهدم بناءها من اصلها ، ويقول : « و ننتقل من هذا المثل الى مثل شبيه به عميق الاثر في الفلسفة الميتافيزيقية التأملية التى نعمل على محوها وهدمها ؛ فكم من فيلسوف يحدثك عن « الوجود » حين يقصد «بالوجود » كل الموجودات جملة واحدة ؛ ارأيت الان كيف يجيىء كل كلام عن «الوجود» كله دفعة واحدة ، كلاما فارغا بغير معنى ؟ لان « الوجود » تعميم لمفردات ، ولايكون التعميم مفرداً من المفردات كانه واحد منها ، لانه نمط اعلى من نمطها ، فما يجوز ان تحكم به على كل فرد على حدة ، لايجوز ان تحكم به هو نفسه على مجموعها كانه هو الاخر فرد منها (و بعد تكرار ما اسلفه من القضايا .)

قال . ونعود الى مثل « الوجود » فلو قال فيلسوف مثالى : « الوجود واحد » فيكفيك للرد عليه ان تحلل له هذه العبارة نفسها ، تحليلا يكشف عن تركيبها ، وعندذلك سيرى معك انها لاتحمل معنى ، و بالتالى لاتعبر عن « نظرية » كائنة ما كانت ••• لان دالة القضية « واحد » يحتاج رمزها « س » الى قيمة من الاشياء التى تعد بالواحد ، اعنى تحتاج الى شيء من نطاق «الافراد» كى تصبح قضية مفهومة ؛ اما اذا احللت محل الرمز «س» فئة ، فقد قفزت من نمط الى نمط اخر ؛ وقد اسلفنا القول بان الكلام الفارغ منطقيا

هو الذى يجعل قيمة المجهول في دالة القضية من نمط غير النمط المطلوب ؛ ان كلمة «الوجود» تساوي «كل الموجودات» وان جاز لك ان تحكم على كل موجود على حدة فلا يجوز ان تحكم على «كل الموجودات» ؛ لان العبارة التى تبدأ بقولنا «كل الموجودات» هى عبارة تعمم احكاما كثيرة متفرقة قيلت عن الموجودات وهى فرادى ؛ اى انها تلخيص لاحكام سيق الحكم بها على مفردات فلاينبغي ان يكون هي بدورها موضوع حكم، و لو فعلنا لما اقتصرنا على الوقوع في الخطاء بل لتجاوزنا حدود الخطاء الى حيث الكلام الخالى من المعنى [1].

انهذه العبارة التى نقلناها بطولها تتركب من دعوى و لعلها اعظم الدعاوي في ميادين العلوم والفلسفة جميعا، ومن دليل على اثباتها ، اما الدعوى فهي التي قررها في صدر العبارة وهى : ان الكاتب يعمل على محو الفلسفة الميتافيزيقية وهدمها ، واما الدليل فهو ان العام او الكلى ليس فردا على حدة كي يحكم عليها استقلالا ، اما الدعوى فكما قلناه اعظم الدعاوي العلمية و الفلسفية عامة و هو محو الفلسفة الميتافيزيقية ، نعم انها دعوى كبيرة وقد عمل على هدم الفلسفة الميتافيزيقية افراد من المتفكرين وليس ممايمكن ان يشك فيه ، ولكن معنى المحو والهدم (بحيث ان لايكون كلمة فارغة من المعنى) هو اعدام صورة لبناء حقيقى او مفروض ، فاول سئوال يتوجه إلى الهادم انه هل وجد بناء و صورة في فكرته ثم قام على هدمه او انه يقرع آلة الهدم على اللاشيىء ؟ لا شك في انه فرض في نفسه بناء ثم قام بهدمه لا محالة ، فما هو البناء ؟ يتخيل الكاتب انه عبارة عن قولنا : كل الموجودات حكمها كذا ، و لا شك انه بهذا التصور قد اخطأ في تعيين البناء الذى جعل وظيفته العلمية والفلسفية منحصرة في هدمه ، فان هذ الحكم بناء فيزيقي يحس ويلمس وهو من الاستحكام بمرتبة لايؤثر فيه اية آلة الهدم .

نهاية الامر يتوجه إلينا تكليف في غاية السهولة وهو ان لانتكلم بعد ذلك بكلمة

---

(١) خرافة الميتافيزيقا ١٩٧و١٩٩ .

كل الموجودات ، بل نقول كل فرد منها حكمه كذا و بذلك الاستبدال الاسمى نكون قد خلصنا العلم والفلسفة عن كل ظلمة وابهام ، وخدمنا الحضارة التى نسعى و رائها قلت ان قولنا « كل الموجودات حكمه كذا» بناء فيزيقى لاينهدم لوضوح ان المقصود بالعبارة المذكورة الوف من الفئات المجتمعة فيحكم واحد في حين ان كلامن تلك الفئات يشير الى افراده المخصوصة .

فاذا قال العالم (لاالفيلسوف ولا الشاعر) فئة الانسان بجميع افرادها جسم ، وفئة النباتات بجميع اصنافها جسم ، و فئة الجمادات بجميع حصصها جسم ، هل ترى قد اخطأ في هذه الاحكام او انه على صواب دل عليه الحس والعيان دلالته على شيىء موضوع ثم بعد ذلك اذاجمع العالمالفئات المذكورة وقال : انهاجميعاً اجسامفهل ترى انهذه العبارة خالية عن معنى معقول اوان مضمونها يتضمن تناقضا منطقيا او رياضيا ؟ كلا ، نعم فاذا اسخطت عبارة «جميع الفئاتالمذكورة اجسام»الكاتبالوضعى ، فنتركهافنقول بعدذلكان كل فرد من افراد الفئة (التى هى فرد من افراد جميع الفئات) جسم فيرتفع النزاع حينئذ بالمرة ، ولكن قد كررنا انهذه مسئلة طبيعية قد عرفنا ها من المحسوسات و ليست مسئلة ميتافيزيقية كى نجتهدفيهدمها اوبنائها .

اما ترى ان المادى المنكر لماوراء الطبيعة يقول ان كل الموجودات مادة او مادي ؟

اوان جميع الموجودات معروضة للحركة ؟

او ان الوجود لايتناهى ازلا وابداً وان الوجود قديم ؟

او ان الموجوات باجمعها قائمة بنفسهابلااحتياج الى علة ورائها تدفعها الى التقدم و التطور ؟

اما يقول الفيزياوي ان كل جسم قابل للتجزئة الى ما هو اصغر منه ؟

ومن البديهي انهم لا يقصدون بامثال القضايا المذكورة الا كل فرد فرد قد جمعها لفظة الوجود و المادة و الجميع و الكل .

لقد راينا وسنرى كذلك ان كل من قام بانكار الميتافيزيقا لم يكن له بدّ من استعمال هذه الالفاظ وما شابهها ، فليختر المنكر سبيلا الى الانكار كقوله : لااري شيئاً غير طبيعي في معملي او تفحصت جميع العوالم فرداً فرداً ولم ار شيئا خلاف الطبيعة كي اسميّه بماوراء الطبيعة او ان يدعي اني كنت موجودا من الازل الى الابد فاطلعت على جميع الاجراء الكونية فلم ارشيئا يخالف القوانين المحسوسة ؟ فان استدل على الدعاوى المذكورة فاثبتها فقدنال من المعرفة مالا يتصور حده .

ثم ان المنطقي الوضعي يدّعي ان الكلمات الميتافيزيقية خالية عن المعنى فيستحيل عنده وجود الميتافيزيقا ، والعبارة التي تكشف عن هذا المعنى ماقاله في المصدر نفسه ص ٥١ . « وعلى ذلك فاستحالة المعرفة الميتافيزيقية عنده (كانت) حقيقة نفسية وليست هي بالاستحالة المنطقية كما يرى المذهب الوضعي المنطقي . » وما قرره من التقابل بين الاستحالتين يكشف عن ان الوضعي يرى استحالة وجود الميتافيزيقا حينما لا يراه **كانت** مستحيل الوجود ، انما يقول باستحالة معرفته . على ان في الكتاب عبارات اخرى وجدناها دالة على الاستحالة من حيث الوجود دلالة صريحة ، فنحن عندما نلاحظ الجملة المذكورة مع سائر الجمل التي صيغت لان تعبر عن المسائل الميتافيزيقية بانها خالية عن المعنى تحيرنا اشد الحيرة فان كون اللفظ ذا معنى معقول يتبع تفاهم العقلاء في الألفاظ ، وليس الوضع واستعمال اللفظ من المفاهيم الرياضية والمنطقية كي يطبق اللفظ والوضع والاستعمال عليهما ويكونا مما به توزن الامور المذكورة فقولنا : لفظة الحديد ذات معنى اى انها عند الاستعمال في القضايا الشخصية و الكلية تعطى معنى مشيرا الى الواقع الذى نعرفه ، والذهب كذلك والفضة و الانسان و الشجر ايضا كذلك ، ولايمكن ان يقال ان الالفاظ المذكورة خالية عن

المعنى لانها لاتدل على افراد مشخصة و بعبارة اوضح اذا قلنا ان قيمة الذهب اعلى من قيمة الحديد والفضة لانفهم من هذه القضية ان الذهب الموضوع في القضية هو ذهبى الخاص الذى اشتريته يوم السبت من الصائغ المخصوص ، ذهبى الذى وضعته في المكان الخاص وهو على وزن مشخص مثلا كما ان المقصود منه ليس الذهب الذى يقال له الكلى المنطقى لان الكلى المنطقى مما لايوجد عند الصائغ و ليس بجسم حتى يوضع في مكان خاص به و ان يكون ذا وزن وله قيمة ، بل ان المقصود بالذهب في القضية المذكورة طبيعته وعنصره الموجود في الخارج الذى يكون منشأ لاثاره الطبيعية من قابلية الانبساط واللون و الشكل.... و ما اليها من الخواص ، (١) والحس و المشهود العلمى الخارجى يشهدان بصحة القضايا العامة في القوانين العلمية و المحاورات الانسانية قاطبة .

و اما دعوى استحالة الحقيقة الميتافيزيقية التى توجب سلب الثقة بدعاوى المنطق الوضعى فمن الحق بمراحل ، لان اللفظ اذاكان خاليا عن المعنى فان المنطق والعقل والحس تتفق على ان يحكم عليه بالسكوت لا ان يتخرص و يدّعى استحالة ما لم يعرف ،

(١) و مما لابد من توجيه الباحث اليه هو ان انكار الكلى في الخارج المحسوس ليس من ابتكار المنطق الوضعى بل العلماء والفلاسفة باجمعهم من الفيزياويين والميتافيزيقيين والالهيين و الماديين وغيرهم قد انقسموا من قديم الازمان الى طائفتين ـ الاولى منهما يذهب الى ان الكلى موجود في الخارج ، و اخرى ترى ان الموجود في الخارج هو الفرد لاغير و هذ الاختلاف ليس امرا جديدا ، وكما ان القول بوجود الكلى في الخارج ليس من خصائص المذهب الميتافيزيقى كذلك انكاره لايختص بالوضعيين .

و ها نحن نوافق الوضعيين في المسئلة موافقة صريحة ، وليس لها اى تال فاسد منطقيا او رياضيا ، ومع ذلك لايمكننا الشك في ان عدة من القضايا لايختص موضوعها بفرد دون فرد كما في القضايا التي صيغت لبيان قانون كلي علمى او فلسفي .

اليس اللزوم و الامكان و الاستحالة امور تلحق المفاهيم بعد تصورها .

فاذا قلت : ان « A يلزمه B » فهل لك ان تقول ان اللزوم امر قائم بشيئين لا اعرفهما فهما ممتنعان ؟ اوتقول : بدّل دالة القضية وضع مكان الرمزين « A و B » شيئين ذوى مفهومين حتى ارى انه هل هناك رابطة اللزوم بينهما ؟

فاذا استبدلت A بالنار و B بالحرارة وجعلت صيغة القضية « النار تلزمها الحرارة» فعندئذ تقول : نعم انها قضية صحيحة اعرفها بالحس والعيان .

و كذلك اذا قلت لك ان « A يمكن ان يكون B » فما ذا تقول بعدسماع القضية المذكورة ، لاشك في انك تسئلني : ضع مكان الرمزين في دالة القضية حقيقتين مفهومتين حتى اعرف ما قصدته بالقضية .

فاذا استبدلت A بطالب الفيزياء (زيد) و B باستاد الفيزياء فصارت القضية بعد الاستبدال « طالب الفيزياء (زيد) يمكن ان يكون استادالفيزياء » فتقول حينئذ نعم يمكن ان يكون زيد استادا للفيزياء .

و كذلك الاستحالة فاذا قلت : «ان A يستحيل ان يكون B » فهل لك ان تصدق به بمجرد سماعك دالة القضية او تعود بعد ذلك سائلا : ما تريد بـ A و B أيها المتكلم بدل الدالةلأ دي ان الاول منهما يستحيل أن يكون ثانيا ام لا ؟ فاذا استبدلت دالة القضية ووضعت مكان رمزيها : « سقراط يستحيل أن يكون حجراحين هو سقراط » فعندئذتذعن بالاستحالة فانك عرفت بعد صيرورة القضية صريحة أن سقراط فرد من الانسان ، والحجر جسم جامد له خواصه فحينما يكون الشيء « سقراط » يستحيل ان يكون « حجرا » . وإني استبعد غايته أن لا يكون كتّاب المنطق الوضعي متوجهاً إلى مثل هذه البديهة ، بل وإن ما اكدوا القول فيه بان دالة القضية غيرالقضية الصريحة بنفسه يدل على البديهة المذكورة فعليه وبعد ما سلمنا بان الحقائق الميتافيزيقية غير مفهومة للوضعيين و إن كل

كلمة استعمل فيها خال عن المعنى فبالنتيجة قد وقف المنطقى الوضعى امام قضية تشتمل على رمزين الذين لايدلان على معنى عنده .

وبعبارة تمثيلية فلتكن قضية « الله موجود » كقولنا « A = B » فهل للمنطق الوضعى أن يحكم باستحالة هذه القضية لانه لا يعرف في ميادين المحسوس أن كلا من A و B يشير إلى أي معنى مفهوم ، فاذا حكم باستحالتها فيسئل عنه ماذا فهمت بقولى A و B حتى استعجلت بالحكم باستحالة ان تكون بينهما رابطة فالمظنون انه يتحير في الجواب .

و مما رأينا التنبه عليه ضروريا ـ ولعلنا قداشرنا إليه سابقا ايضا ـ ان بعضا من طلبة المنطق الوضعى لايعرفون المنطق معرفة جديرة به بل يحملون على اكتافه مايعجز عن حمله وكانهم سلكوا سبيلا إلى انكار الميتافيزيقا بمقدمات لا ترتبط بالمنطق الوضعى من قبل ان يفهموا نتائجه وقوانينه ، وبعبارة واضحة قد غرتهم الفلسفات السلبية بمبانيها التى تخفف العقول وتريحها عن الفعالية الفكرية وايضا يسلبون بها عن الوجدان والفطرة حاكميتها ويجبرون انفسهم على ان يتعبدوا بعقائد غير وضعية ؟ فارادوا أن يلونوا عقائدهم بصبغة المنطق على انه وضعى بحكم بما يحسه الانسان ويلمسه ، ولااظن أن مهرة الفن غافلون عن أن يكون كاحدى وسائل المعرفة في مجاله المخصوص لاغير .



اختلاط الفرض والواقع واستعمال كل واحد منهما مكان الاخر .

بعض من علل الخلط .

اختلاط الفرض والواقع

ومن المسائل التى اوجبت الخلط بين الفرض والواقع وكان التوجه اليه لزاما لكل متفكر «لا يقصد الاالمعرفة بالحقائق الكونية» عدم التزام بعض النفوس باستعمال الاصطلاح في مورده ، ولسنا نريد بذلك انهم يخطأون في تشخيص محال الاستعمال اللفظي ، بل المقصود انهم يشوّهون الحقائق الواقعية ويتبع التشويه في الحقيقة الخلط والخطاء في الاصطلاح ايضا فقد اسلفنا القول في معنى الفرض والواقع وقلنا على سبيل الاجمال ان الفرض قضية محتملة في واقع لم يثبت قانونيا ليتمسك به العالم والفنان والفيلسوف لتفسير ظاهرة معينة تفسيرا احتماليا ثم إذا انكشفت حقيقة الحال وطابقها الفرض فيسمى حينئذ قانونا علميا اوفنيا اوفلسفيا ، وأما الواقع فهو الذي له حقيقة في نظام الكائنات و تسمى القضية المطابقة له قانونا . فبعد وضوح التفكيك بين مجالي الفرض والقانون الثابت ، نقول : يمكن ان يكون للخلط بين الفرض والقانون اسباب مختلفة وعوامل متشتتة يلزمنا التنبه على بعض منها على سبيل التمثيل .

١ ـ ان مسئلة مفروضة تمت جهات معرفتها من اكثر الجوانب ولم يبق فيها الا جهة لا تبدو عظيمة يعتنى بها بالنظرة السطحية فحينئذ يقوم المتفكر بتكميل المسئلة المفروضة بفرض ، ولكن الجهات القانونية لكثرتها تغلب الجهة الضعيفة وبالنتيجة يقال ان المسئلة قانونية و ليست بفرضية ، افرض ان ظاهرة علمية تتركب من جوانب مختلفة ، فلنفرضها : « A ، B ، C ، D ، E ، F » و قد عرفنا الجهات الخمس الاولى معرفة قانونية وعلمنا حقيقة تلك الجوانب وعللها ومدى تاثيرها في الظاهرة و كيفية صلة احداها بالاخرى ولكننا لم نفهم حقيقة الجهة السادسة وهى « F » اولم نفهم صلتها بالجهات الخمس ومدى تاثيرها في الظاهرة ، وفرضنا انها ايضا كسائر الاجزاء في الدخل فيها و حينئذ قد تغلب

الجهات المعلومة على مجموعة الظاهرة فيغيب الجزء المفروض بل و يندمج في الجهات المعلومة فيتخيل حينئذ ان الظاهرة المفروضة علمية قانونية في حين ان الجزء المفروض يمكن ان يؤثر في الظاهرة اثراً لايسانح نتائج الاجزاء المعلومة وانما نحن الذين نتخيل انه يشابهها وهذا سبب كثير الانتشار في العلوم والفنون بل وقد يكون الاثر لذلك الجزء المجهول وليس لسائر الاجزاء إلّا جهة اعدادية حينما نزعم ان لادخل له فيه اصلا او ان الاجزاء المعلومة تشاركه في الاثر .

٢ ـ وقد يكون السبب لوضع الفرض موضع القانون صدق الفرض في موارد مشابهة لمسئلة علمية اوفنية صدقا قانونيا ويكون التشابه سببا لتطبيق الفرض على المسئلة المفروضة ايضا ، نرى ان قانون السببية يصدق على جميع الاجزاء الطبيعية بحيث لايرى شيء منها غير خاضع للقانون المذكور وقد يقوم المتفكر بتحليل الافعال الصادرة من الانسان العاقل الناظر في الاغراض و يصر على تطبيق القانون للافعال الاختيارية التى لا تخضع لقانون السببية الضرورية الصادق في جميع اجزاء الطبيعة ، وهو بذلك التعميم يخادع الوجدان والمحسوس من مقدمات الفعل الاختيارى .

٣ ـ ومن الاسباب العادية للاستبدال المذكور ما يختص بمن اكتشف الفرض في مورد ، فان في النفس نحو عاطفة (بل وقد يتجاوز عن حدود الحب والعاطفة و يصل إلى التعشق) تختص بماخلقه واخترعه بحيث يعمى الانسان الذي خلق الفرض (بعد ماتحمل اتعابا في سبيل حل مسئلة مفروضة) يمنع من ان ينظر الى الفرض نظرة عابر بل كثيراًما يعتنقه كاحق مايكون في المعارف بالاعتناق ونحن حتى الان لم ننس ما قاله داروين (اصل الانواع ونشوئها في الانتخاب الطبيعى . . . ، ص ٧٣ من الجزء الأول) ماملخصه .

« ان المشكلات الكثيرة تحيط بنظرية التطور . و اعتقد ان المستقبل ايضا و ان طالت مدته لايكفى لحلها ، الانى صرفت كثيرا من اوقاتى في الاسفار البعيدة وأ كثرث من البحث عن نظرية التطور فلاشك في ان الحالة الاولى التي كنت عليها (من الأعتقاد بثبات الانواع قد زالت عنى واعتقد ان الانواع متطورة . »

وهذه الجملة كما تراها يتضمن ما ذكرناه من العشق الحاصل لقضية كانت مطلوبة للفاحص مدة من الزمن ، وهذا السبب الثالث حقيقة سيكولوجية ظاهرة لا ترتبط بالواقع ولكنه ايضا منتشر في الافكار المتوسطة .

٤ ـ قد يكون استعمال القانون العلمي في موضع الفرض نتيجة عقيدة تولدت في نفس الانسان وهو يمشي على ضوئها بلاتوجه إلى قيمة العقيدة والى الموضوعات التي يلحقها بمعتقده ، ومثال هذا السبب قد مر في البحث عن مداليل المنطق الوضعي وما استنتج منه انصاره المؤمنون به ، وقد رأينا وعلمنا ان المنطق الوضعي لم يكن قادرا على استنكار مالا يعرفه بل كانت وظيفته المشروعة السكوت حيال المجهول اذ كانت غاية مايدل عليه المنطق الوضعي ان العبارات الدالة على المفاهيم الميتافيزيقية لم تكن ذوات معاني يفهمها المذهب المذكور ، وأما استحالتها فمن اين ثبتت ؟ و اية طريقة علمية اثبتت إن الله يستحيل أن يكون موجوداً وان الروح يستحيل أن تكون خالدة وقد اتفق المتفكرون قديما و حديثا وتطابق العقل والحس على أن مضامين العلم لاتفيد الا اكتشاف الحقائق و الروابط المثبتة بينها وهي لاتقدر على انكار مالم تصل إليه وبعبارة اوضح ان العلم يقول بصراحة : ان الماء يتركب من جزئين (الأوكسيجين والأيدروجين) ، و يقول ايضا ان مقدار الحركة يتبع الطاقة المحركة . وان اضافة اثنين إلى اثنين آخرين تنتج الاربعة ، وليس له ان يتجاوز حدوده الاثباتية فينكرها بملاء فمه ، فالحاسّة عند ماتباشر شيئاً محسوسا ترتبط به ارتباط المدرك بماادركه ، وأما ان ماوراء المحسوس ماذا ؟ فليس من حقه أن ينفيه .

على ان من المسائل الميتافيزيقية ماتدل على الاعتقاد بتحققه نفس العلم و الحس . وبعض الناس ينظرون إلى المسائل الميتافيزيقية بنظرة واحدة ويحسبونها امورا متحدة أن ثبتت فكلها ، وان انتفت فكلها ايضا ، وبعبارة تمثيلية يتخيلون ان المتفكر إذا قدر على انكار المثل الافلاطونية أو على انكار خلود الروح بوسائل معينة آمنت بها المتفكر فهو بعين الوسائل

يتمكن من انكاروجودالله أيضا ، وهذالوهم مماأوجدفي العلوم ونفس الجماعات اغلاطا فاحشة لايمكن الغض عنها ، ولكن لايخفى أنها لاتشتبه على الافكار العالية فانهم لا يعجزون عن التفريق بين الصواب والخطاء ، إلا ان بعضا من المسائل الميتافيزيقية ليست اموراً نظرية مختصة بالمتفكرين بلا ارتباطها بحياة الجماعات ، و ليست مسئلة وجود الله كمسئلة المثل الافلاطونية ولا حديث خلود الروح كالعقول العشرة التي لايؤيد وجودها ادنى دليل علمى كالمثل الافلاطونية التي لاتزيد عن شعر انشأه فيلسوف اشراقي ، فان كانت الادلة المثبتة للمثل والعقول العشرة اموراً تفوق على المشهودات المحسوسة وتعتمد على اصول ذوقية توجد في النفوس الحساسة فان مسئلة وجوالله ليست من هذالقبيل وأن القائل بان الكون يحتاج إلى خالق لا يقول شعراً ولا ينسج فلسفة ميتافيزيقية ، بل أنه يرى الحوادث المرتبطة المنظمة لاتوجد فيها نقطة غير خاضعة للنظم و ان كل حادثة تستند إلى عوامل مقتضية لوجودها ، ولايمكن أن يشك عاقل في أن هذه مشاهدة لم تخلقها ادلة المثل الافلاطونية ولا العقول العشرة المجردة بل انها نتيجة مباشرة حسية سمعية و بصرية و لمسية ، و أما الممازحة الماضية من ان قولنا « كل الموجودات حكمها كذا » لااصل له ولا فرع فقد سبق انه قيل لستر الحقيقة الواقعية التي ينظر فيها الانسان نظرة جد من الدرجة الاولى ، فنحن نجوّز لك أن تقول لا ارى هذه الصيغة « كل الموجودات حكمها كذا » في الخارج و إنما ارى « كل فرد حكمه كذا » ، ومع هذا فقد اعترفت بان كل ما انظر في الكون لا ارى فرداخارجا من النظام اومن سلسلة العلة و المعلول وجملة القول إن الذي يجب لكتابنا الوضعيين ان يتوجهوا إلى المسائل الميتافيزيقية ليعرفوا أقسامها المختلفة فيحكموا على كل موضوع بحكمه الذي يناسبه ، وأن لايغفلوا عن الواقع الذي قد أعرضوا عنه لعقيدة حصلت لهم من ناحية الشبه التي تملأ الكتب والافكار .

٥ ــ وقد يكون السبب في استبدال الواقع بالفرض او بالعكس ضعف فكرى ناش

من امور سيكولوجية اومن قلة الاطلاع و ضيق دائرة المدركات ، و هذاالسبب الخاص من اهم الاسباب التي عددناهاللاستبدال الذي ليس بمشروع ويختص بمزية لاتوجد فيما مضى من الاسباب ، وهي أن من اشتبه عليه الامرمن الاسباب السالفة يمكن أن يتنبه في آخر الامر بعد الفحص والتحقيق على خطائه و يرتدع عن المشي في سبيل انكار مالم يفهمه ، ولكن الضعف الفكري مما يتعذران يعترف به المتفكر ، فاي ناظر فيالكون الذي يحسب نفسه مصيبا وتلميذالله يتوجه إلى نقصه الفكري فيما يحكم به «ومن المشهورات العامة إن الله تعالى وإن لم يرض النفوس بما اعطاه لهم من الشئون الجسمية والمالية إلا أنه ارضاهم بعقولهم التي منحها لهم ، فكل يرى نفسها في اعلى درجة من التعقل والفكرة الا قليلا من ذوي العقول العالية والأدراكات الراقية وممن صرف ازمنة طويلة من حياته في معرفة الكون وفيما افاده الافراد من الانسان المستطلع على الكون فان هذه الفئة القليلة هي التي تدير اعينها في الكون و الأفكار المرتبطة بها فترى نفسه كاحد الافراد الذين خاضوا في لجج الاسرار المدهشة ولم يهتدوا إلى اكتشاف الالغاز التي تحيط بالعقول . فتاملوا في كل حقيقة وقضية واجهتهم ، ولم يستعجلوا في تصديقها و تكذيبها ، لانهم عرفوا حدود العقل والعلم وسعةالكون و كثرة اسراره ، ولكن العقول المتوسطةأكثر الناس تصديقا وتكذيبا و تناقضا فيالقول ، ونتيجة الاستعجال فيالحكم أن يستوحشوا من التامل و التحقيق فيما يسمعونه ويقولونه،وعندهمالكون الفسيح لا يزيد ولا يكبر عن صندوقة يمكن أن يفحص عنها وعمافيها كل من طالع قطعات محدودة من الكون أواشتغل بمطالعةصفحات معدودةمن الكتب بل بابيات مسطورة فيالدواوين الشعرية ، ولا يمكن الارتياب فيأن الاعتياد بمثل هذه المعلوماتالسطحية تسلب عن العقولغريزة حبالاستطلاع و قدرتها على حلالمشكلات العلمية والفلسفية وهذا اشنع نتائج الاكتفاء المذكور .

ولنا في هذاالمبحث امثلة كثيرة يمكن الاستدلال بكل واحد منها على الظاهرة المذكورة ، فانا لم نرإلى الان وجها علميا ولافلسفيا لانكار بعض المعاصرين صحة قانون

النقيضين إلا ما سمعته من قصور إدراك المنكر للقانون او عدم تتبع الاصول المنطقية القديمة .

قال أحد المعاصرين : « يقال إن كل حكم إذا لم يؤدّ إلى التضاد المنطقي فهو حق و إن التضاد آية الخطاء و الاشتباه فان فحصنا عن هذه الحقيقة دقيقا رأيناها خطاء . » (ماتريالبيسم ديالكتيك ص٢٦) و من المظنون ان بعضا من المتفكرين يجزم بان كل حقيقة في جبهتها علامة الماضي فهى بنفسها تحمل دليل بطلانها بلا احتياج إلى فحص عن صحتها وبطلانها عن الحقيقة فلولا انه كان من المضحك لمثلت بامور ، مثلما انك إذا اردت ان تثبت « ان فردا من الانسان موجود» فيحرم عليك ان تضم إليه قولك هذا رأي قد قاله القدماء ايضا ، فان اشتراك القدماء في هذه القضية ربما يحط من شانها و يجعلها مشكوكا فيها ، لان القدماء ايضا ذهبوا إليه . وجملة القول لابد للمتفكر من ان يعلم ان لادخل للزمان ومضيّه واستقباله في الحقيقة وهو لابد من ان يجدّ في سيره الى كشف الحق و الحقيقة وان وجده في كتاب **و يدا** .

فلنعد إلى حديث قانون النقيضين ، قلت لم ارشاهداً على ضعف عشاق الحداثة اقوى من مسئلة قانون النقيضين (من القوانين القديمة التي يتركز في الاذهان البشرية ،) و ملخص البحث ان المنطق القديم يصر على بداهة استحالة اجتماع النقيضين ، وهو يقول : ان الشيء و نقيضه لا يجتمعان ، و عرفوا نقيض الشيء برفع عينه كـ « الكتاب » و «اللا كتاب» و « الانسان » و «اللاانسان » هذا في المفرد ، و التناقض في القضية كقولنا : « سقراط انسان » وسقراطليس بانسان » ولا شك في ان تصور القانون على ما هو عليه يلازم التصديق الجازم به ، ومع ذلك قد افترى بعض الكتاب المحدثين على القدماء وقال أن من جمود المنطق القديم ذهابه إلى استحالة اجتماع النقيضين ، وإن العلوم الحديثة قد اثبتت إن كل حادثة في الكون نتيجة تضاد وقع بين جزئين اواجزاء عديدة واستشهد عليه بالتفاعلات الكيماوية الواقعة في أجزاء النبات و الحيوان بل في الذريرات ايضا حيث أن إجتماع

السالب والموجب منها يوجب تحقق العناصر وسائر الحوادث .

واعجب من ذلك أن بعضاً منهم جعل إجتماع الضدين وتكافؤهما من الاصول الاولية لعقيدته ، ومن المقطوع به إن هؤلاء المعاصرين لا يرون للحقيقة الواضحة جرما إلا أنها قديمة ، وتنبه عليها القدماء من المتفكرين فاوجب هذا الجرم أن لا يفحصوا عن الحقيقة فحصا مباشراً للموضوع .

إن القدماء قد قرروا لحاظ وحدات لصحة القانون لو فقد احدها لخرجت الحقيقتان من التعاند والتناقض ولا يستحيل اجتماعهما ، ـ الوحدات هي اتحاد الموضوع والمحمول و اتحاد جميع خصوصياتهما في القضيتين الموجبة والسالبة من الاشتراط والاطلاق والاضافة وعدمها والزمان والمكان والقوة والفعل والجزء والكل ، فلا تناقض بين «سقراط انسان» و «الحجر ليس بانسان» لان الموضوعين في القضيتين لم يتحدا ، ولا ينافي صدق احدهما صدق الاخر وبين قولنا «سقراط فيلسوف» و «سقراط ليس بسائق» لان المحمولين في القضيتين متغاير ان ولا منافاة بين أن تكون القضيتان صادقتين معا ، وكذلك لا تناقض بين قولنا «سقراط كان حيا قبل الميلاد» و «سقراط لم يكن حيا بعد الميلاد» لان الزمانين ليسا بمتحدين .... إلى آخر الوحدات ، وأما ما ذكره بعض المعاصرين من ان الحوادث الكونية أن هي إلا نتائج لاجتماع الاضداد ، فنقول وإن كان إجتماع الاضداد ايضاً كاجتماع النقيضين في الاستحالة وإن مرجع الاول ايضا إلى الثاني كما ثبت في محله إلا أنهما قانونان مختلفان بالنظر إلى كل منهما بنفسه .

وعلى أي حال إن المنطق القديم وانصاره بل ومبتكروه لم يغفلوا عما ذكر من حديث تفاعل الاضداد ولكنه غير اجتماع الاضداد والنقيضين ، فان اردت تحقيق ذلك وإن تعرف إن مسئلة تكافؤ الضدين يمتد تاريخها الى أقدم المتفكرين فانظر إلى العبارات التالية :

« لما كان ينظر **هوميروس** في تضاد الموجودات كان يتمنى أن يرتفع التضاد منها

ليتبدل العالم إلى سكون أبدي .[١] »

فماذا ترى في هذه العبارة القديمة أولا تحكي مضمون القانون المعروف وهو إن الموجودات في حركاتها التفاعلية تقع في تأثير الاضداد بعضها في بعض ؟ فلاية جهة يجوز لنا اسناد قانون التكافؤ بين الاضداد إلى أنفسنا ونتحمس حوله باننا المحدثين قد اكتشفناه وعرفناه وكان القدماء جاهلين به وقال **ارسطو** :

« والسبب في هذا (التفاعل بين الموجودات) إن الاضداد من جنس واحد و إنها تتفاعل . »[٢]

وقال في محل آخر : «ينضم إلى المادة الكائنة في الموجودات في حال حركتها شيء هو الذي يحركها ويغيرها وهذا لشيء المحرك هو ضده »[٣] .

وفي جملة اخرى قال : «لايمكن ان يقال ان النمو والفساد في الاشياء كتبدل الماء هواءً لان الماء المتبدل لم يعرض عليه النمو بل حدثت في الماء حركة لفساد ضده . »[٤] والعبارتان الاخيرتان من أوضح ما يكشف عن ان تكافؤ الاضداد في تشكل الحوادث كان من البديهيات التي ثبتت عند المتفكرين جميعا .

وقال في كتاب النفس ص ٥٦ : « ويقال عادةً إن الضد غذاء الضد ، لاعلى إن أي ضد غذاء أي ضد ، بل في الاضداد التي مع توالدها يتبادل النمو . »

فبعد التوجه إلى العبارات التي ذكرناها هل يمكن أن يقال ان أرسطو الذي قد سلّم بمسئلة تكافؤ الاضداد كان غافلا عن قانون استحالة اجتماع الضدين واجتماع النقيضين؟ فكيف صدر من ارسطو بطل المنطق ومقرر القانون المذكور ما ينافيه من مسئلة التكافؤ ،

---

(١) الملل والنحل ـ الشهرستاني ص ١٨٧ طبعة إيران .
(٢) الكون والفساد ـ ارسطو كـ ا ب ٦ ف ٦ ص ١٦٩ .
(٣) المصدر ب ٥ ف ١٦ ص ٥٥ .
(٤) المصدر ف ٩ ص ١٤٩ .

فلو حكم حاكم في مثل هذه الاصول المهمة على ضوء التتبع والتحقيق لما ارتكب بمثل هذه الاخطاء فنقول عند ما نلاحظ تكافؤ الاضداد و قانون الاستحالة نرى ان نفس قانون التكافؤ الذي هو العامل في الحوادث الطبيعية من أقوي الشواهد على قانون الاستحالة، لانه لوكان مما يمكن اجتماعها لما وقع التكافؤ بينهما فان التنازع و تاثير أحد المتنازعين في الآخر ليس إلا من جهة استحالة اجتماع المتنازعات ، على إن الحادثة الثالثة التي تتولد من التكافؤ الاول ليس شيئاً من الضدين اصلا ، نفرض A احد الاضداد و B ثانيها و C ثالثها و D رابعها ، فمعنى تكافو الاضداد ان يقع التماس بينها جميعا ولما فرضناها اضداداً يوجب التماس المذكوران ينازع كل واحد الاخر فيما يقتضيه استقلالا فيقع التفاعل بينها لامحالة فينتج التنازع حادثة متولدة منه (المسماة بالتاليف الذي يحدث بعد التكافؤ) فلتكن صورة الحادثة كالشكل الآتي الذي يرى فيه الاضداد في صور ثلاث : الاولى حالة تقريرها ، الثانية حالة تكافؤها الثالثة ايجاد الحادثة .حالة تاليفها وهى الحادثة الاخيرة

التأليف التكافؤ التقرير

$$D^{A}_{B}C \leftarrow C \leftarrow \overset{A}{\underset{D}{\cdot}} \rightarrow B \leftarrow A.\ B.\ C.\ D.$$

ومن البديهى ان كل حالة سابقة مالم تتحول عن قرارها المفروض لايمكن حدوث الحالة اللاحقة ، فكل من الحالات اللاحقة مالم تنف السابقة لا يمكن إن توجد ، فان فرضنا امكان اجتماع الاضداد والنقائض فلتجتمع الحالات المتعاقبة في حالة واحدة مع انه خلاف الضرورة والحس . ففى الحالة الاولى لم يلاحظ الاضداد إلا موجودات مفردة مستقلة لم يقع بينها أي تماس موجب للتفاعل ، وفي الحالة الثانية قد حدث التماس و التفاعل بينها وتاثر كل واحد من الاخر ، وفي الحالة الثالثة وجدت الحادثة المتولدة من الاضداد المتفاعلة ، وفي هذه الحالة يفقد كل من الاضداد آثاره الانفرادية و الخواص التي كانت ثابتة له في حالة استقلاله ، ومن البديهى إن A لم يصر . B و . D لم يصر C و .A لم يصر

.D و .B لم يصر .C و . . . . كذلك الاجزاء الاخر ، و إنما تفاعلت الخواص و اخذت صورة ثالثة فلو قدرنا على التحليل الدقيق لكنا نصل إلى كل واحد من الاضداد على حدة.

وأما العبارة التي نقلناها في صدر المبحث من بعض المعاصرين فمن المقطوع به ان الواقع غير مازعمه ، فانه اسند إلى المتفكرين انهم يقولون : إن كل حكم أن لم يؤدّ إلى التضاد فهو حق . ولوكان الكاتب يقنع بالعبارة الثانية وهي ان التضاد علامة الخطاء والاشتباه لكان على حق ، فان كل قضية إذا أدّى إلى التضاد والتناقض فهو باطل محض ، وإلا لم يبق في الافكار والتوهمات أى باطل وأن لم يكن مطلقاً ، فلوقال احد مرّة : المادة مما يمكن أن يحس ويلمس ، وقال ثانية ان المادة مما لايمكن أن يحس و يلمس و قصد بكل من الموضوع والمحمول في القضيتين شيئاً واحداً ، افلا تقول ان القائل تكلم بقضيتين احداهما كذب محض وأن تصادقهما معاً مستحيل لامحالة ، فاذا سئلت عن وجه الاستحالة فبما ذاتجيبه ؟ أفلا تقول إنه قال قولا متناقضا ؟ وقس عليه جميع القضايا المستحيلة فان وجه الاستحالة فيها هو رجوعها إلى التناقض بلا استثناء .

و اما الجملة التى قال فيها : ان كل شيء ان لم يؤدّ الى التضاد فهو حق ، يحتاج الى زيادة تمحيص لابد منه في الاصول المنطقية ، فان مجرد عدم التضاد في قضية مفروضة لايوجب صدقها ، ان افتراض صفحة هذ القرطاس سوداءِ مما ليس فيه تناقض منطقي و لكنه ليس بحق ، نعم ان معنى «حقيقة» يختلف باختلاف موردها فان كون سقراط انساناً حق و امكان ان تكون صفحة هذ القرطاس سوداء ايضا حق ، والاصول الرياضية ايضا حقة ، ولكن ثبوت الحق لكل من القضايا امر خاص به ، وقد يكون اسناده الى غيره باطلا ، ففي القضية الاولى و هو ثبوت الانسانية لسقراط معناه ان عوامل معينة اجتمعت في ظروف خاصة و اوجدت سقراط كذلك ومع فرض وجود تلك العوامل القول بان سقراط لم يكن انسانا قول مناقض لامحالة ، ومع افتراض بياض الصفحة الحكم بكونها سوداء او مع فرض عوامل

السوادفي الصفحة الحكم بانهابيضاءمناقض وقس عليه الاصول الرياضية ، وملخص البحث ان تحقق القضية لوجودعواملها حق و افتراض عدم تحققها مع وجود تلك العوامل تناقض و كذلك عدم تحقق القضية لعدم عواملها ، فلوفرضت متحققةوالحالة هذه فهوافتراض مناقض لامحالة ، فهذالمعنى الذى ذكرناه يوضح قول المشهور من ان كل قضية ان لم يؤدّ افتراضها الى تناقض فهو حق .

ثم اوضح الكاتب مقصوده من امكان اجتماع الاضداد في العبارة التى ننقلها ذيلا :

« وقد يواجه الفكر موانع من جهة عدم التمرين في التفكر الديالكتيكى ، فان الفكر الساذج يعجز عن ادراك اتحاد الحركة والسكون ، و الوجود و العدم ، و الجسم والروح ، الا ان شيئا من التدقيق يرفع الغموض عن معرفة ما قلناه (للافكار الساعية في الطبقات الديالكتيكية) فانكم تعلمون ان السكون حركة تعادل الصفر وانه من الحالات الخاصة للحركة ، وهكذا كل شيء في حالة الصيرورة فانه موجود لانه في حالة الصيرورة وليس بموجود لانه لم يوجد بعد ، اعنى به ان تكافؤ الاشياء وتكاملها يوجب اجتماع الوجود والعدم في مورد واحد ، و بالقياس المذكور يمكن رفع التضاد بين الروح والجسم ايضا ، »
(ماترياليسم ديالكتيك ص ٥٢)

قد جمع الكاتب السكون و الحركة في نفس السكون باعتبارين لفظيين ، و زعم ان السكون اذاسمى بالحركة في درجة الصفر يجتمع فيه المفهومان المتضادان ، فنقول لاشك في ان الحركة هو إنتقال المتحرك من نقطة اولى إلى نقطة ثانية ، فان فرض السكون لجسم في نقطة بلا اجتياز إلى نقطة اخرى فهو ليس بمتحرك ، كما انه لو فرض الجسم في حالة الانتقال فهو متحرك و ليس بساكن سواء اكان هذا السكون لمانع عن الحركة او من جهة عدم المقتضى له ، فالجسم المفروض في الحالتين يفقد الانتقال الذى هو معنى الحركة ، وبعبارة مختصرة فاما ان يكون الانتقال موجودا ، فالحركة موجودة ، واما لايكون الانتقال موجودا فالحركة ليست بموجودة ، بل الموجود هو السكون ،

وتسمية السكون بالحركة في درجة الصفر كتسمية الحمرة بالسواد في درجة الصفر او السواد بالبياض فيدرجة الصفر و تسمية الواحدباثنين في درجة الصفر وما إليها من الامور المتنافية التي لا يمكن اجتماعها ، فان اضافة درجة الصفر إلى ضد لا يوجب اجتماعه مع ضده الاخر .

و ان اردت ان تجعل لحقيقة واحدة اسمين مختلفين فلا نزاع في البين ، فان شئت سمّ السكون (البقاء في نقطة مفروضة) بحركة في درجة الصفر كان تسمى الواحد باثنين في درجة الصفر فان كلمة « درجة الصفر » يحوّل معنى الضد الى مفهوم يوافق الضدالاخر ولامانع عنه ، كما لم نرضيراً في ان يسمى **زينو** الحركةبالسكونات المتوالية ، فان كلمة المتوالية تغير معنى السكون الذى هو الكون في نقطة و لهذه الجهة لا نخالف زينو في الحركة .

ثم هل من الممكن ان يجمع الكاتب في الحالة المفروضة (السكون) بين الحركة في درجة الصفر واللاحركة في درجة الصفر او الحركة في درجة اللاصفر ؟ كلا ، ليس هذا المنع الا من جهة استحالة اجتماع الضدين .

و من هذا القبيل مسئلة « الصيرورة » فان الوجود و العدم لم يجتمعا فيه ابداً وليس من التناقض ما لميستوف شرائطه و قد كان منها اتحاد القضيتين في القوة و الفعل ، فان قلت : انهذا الطفلكاتب واردت به الكاتب بالقوة ، فانه لا يناقض قولك : هذا الطفل ليس بكاتب و أردت به الكاتب بالفعل ، فانه لاتناقض بينقضيتين احداهما بالقوة والاخرى بالفعل ، فحينئذ اذا قلت ان الشيء في حال الصيرورة لميوجد و أردت به انه ليس بموجود بالفعل فهو لا يناقض قولك ان الشيء في حال الصيرورة موجود و اردت به وجوده بالقوة .

واما مسئلة تخالف الروح والجسم فلميبيّن الكاتب في عبارته كيفية اتحادهما ، و لعله اراد بالاتحادفيمسئلة الجسم و الروح : ان الظاهرة الروحية ظاهرة جسمية في درجة

الصغر مثلااو بالعكس ولكنك عرفت ان المباحث اللفظية لايليق بشأن المنطق والعلوم المثبتة ، فان توقف ارتفاع التناقض عن الاضداد باضافة كلمة مغيرة لمعنى الضد فلنفعل بعد ذلك ولكن هل يمكن ان نرفع اليد به عن المشهود .

و قد اطلنا البحث في مسئلة التضاد مع انا لم نقصده استقلالا لاثبات ان بعض المتفكرين يحكمون في الحقائق المنطقية و العلمية بلا تتبع و اعمال فكرى و يغفلون عن حقيقة حينما يجدون فيها صبغة القدم فيعرضون عن التحقيق فيها معتذرا بانها من الحقائق القديمة . في حين ان كثيراً من الجذور الاولية للعلوم والفلسفة اليوم يمتد الى اقاويل القدماء فالحق نقبله وانكان قديما والباطل نطرده وان كان جديداً .

ثم ان هناك طائفة من المسائل لازالت تتردد في الافكار وتطلب الاجابة عنها ، كمسائل الروح وحقيقة المادة الخارجية و النظام الحاكم في الكون و ارتباط المتغيرات المشهودة بالثابت ، وعلى اصطلاح خاص في محله صلة الموجودات بعلتها الفاعلية وعلتها الجوهرية وغيرها (ان شئت قل انها علمية وان اردت ان تحسبها من المسائل الفلسفية او الفنية او الشعرية فافعل ولاضيرفيه بعد الرجوع الى الوجدان ومشاهدتها ، ثم ان الافكار البشرية عند وقوفها امام تلك المسائل تنقسم إلى طوائف ثلث :

الاولى ـ العظماء من المتفكرين الذين لايزعجهم الاعتراف بمالايعلمون ولايغرهم ما يعلمون ، وهم يطلبون كل حقيقة بوسائلها ويفرقون بين المحتمل والمقطوع به ويجتهدون في سيرهم الى اكتشاف الحقائق مراعين فيه تطابق النتائج والادلة ، والدعاوى والاستشهادات و هذا نحو من السير نجده شان العلماء المكتشفين والفلاسفة الكبار بلااستثناء ، و هؤلاء عندما يشاهدون انفسهم حيال المسائل المذكورة يجزمون بان كل حادث يحتاج الى حقيقة تدفعه وان الكون ذو نظم و ترتيب و هو كاشف عن منظم يعلو عليه ، و ان هناك غاية تجذب النفوس الانسانية اليها ، ويرون في عقولهم اقتدارا على الاجابة عن اصول المذكورات

و ان كانوا يعترفون في الحال بضعفهم عن تفصيل جزئياتها المجهولة و يستعملون كلا من الفرض و الواقع في مورده الخاص . الثانية ـ الافراد الضعفاء الذين يعجزون عن التفكر في ادنى الحقائق الكونية وهم يعطون ازمتهم للقادة السائرين امام الجماعات من دون ان يطلبوا منهم دليلا و شاهداً على ما يفعله القائد عدا ما اثبت به قيادته اولا ، فهم ايضا على فئتين ،

الفئة الاولى ـ و هى الاكثر في جميع الشعب الانسانية من ابتداء تاريخها الى اليوم انما قبل القيادة ممن يسير امامه لانه مرتبط بمافوق الطبيعة وعنده معجزات وآيات تدل على ثبوت دعاويه .

الفئة الثانية تدّعى انها بعيدة عن الاديان ولا تراها الا اوهاما وتخيلات خلقها الانسان لمصالحها ولايحتاج إليها الانسان بعد ماعرف اسرار الطبيعة ، هذه صورة دعوى الفئة الثانية ، و من جانب آخر تعجز عن اقامة حقائق آخر مقام ما زعمته انه تخيل محض ، فهى ايضاً تعبد اصناما في صور الطبيعة والمدنيّة والتنور ، وتشترك الفئتان في انهما تصفقان لمعبوداوليهما تقرّ بوحدته ايضاً ، ثانيتهما تصفق لآلهة عديدة .

الثالثة ـ اوساط بين الطائفتين (الاولى والثانية) فلهم من جهة استيناسهم باقوال الرجال من السنتهم اومن صفحات عدة من الكتب والمجلات اومما يشاهدون من الانحرافات الاجتماعية نظرة سوء إلى الاديان وإلى الطبقة المعتنقة بها وليست لهم فكرة قوية حتى يلتحقوا بالطائفة الاولى فهم على زعمهم يفهمون كل شيء و إذا ازعجتهم المسائل العالية يتخيل الواقع فرضاً والفرض واقعاً لكى لايتوهم إنه جاهل بها ولم يتفكر فيها ، فاذا القى إليه السؤال عن حقيقة الوجود مثلا يقول ، ان العلم قد كشف عنه كل سترة ، ونحن نجزم بأن المادة هو الاثير مثلا، اوان العلم قد اثبت منطقيا و رياضيا ان المادة كذا ، و بالعكس نحن تدبرنا في فرضية حركة المادة وحدودها . . . . رأيناان كلها فروض لايؤيدها أي برهان فهذا كما

ذكرناه في أول المبحث من اهم الاسباب للخلط بين الفرض والواقع ، ولابد للناظر السليم في الانسان والكون أن لايفوته التوجه إليه في كل بحث علمي و فلسفي يرد عليه .

٦ ـ يتشابه الامر على بعض آخر من الناس فيجعل الواقع شيئاً مفروضا لانه لا يحسه في دائرة فنه الذي يمشي فيه فيقوم باستنكار ما قرع سمعه من تلك الحقيقة ، وما اشبههم بجامع الحطب مشى في الاودية وصعد الجبال ليجمع الحطب ويبيعه ويعيش بثمنه فلما فحص عما يريده ولم يجد الحطب رجع خائبا ولقى في طريقه عالما من علماء المعدن اومعرفة الارض فسئل الحطاب هل وجد شيئا في الواد الذي سارفيه و الجبل الذي فحص عنه ؟ فاجابه : لا ، لم يكن في الوادى ولافي الجبل شيء اتمتع به فما ظنك الآن بعالم المعدن اوبعالم معرفة الارض فهل يجب عليه أن يرجع عن الفحص لان الحطاب لم يجد في الوادى والجبل شيئاً اولا بد من ان يجتهد في سيره إلى مايقصده من الاكتشافات المعدينة اوالارضية ، فان الحطاب انمانفى شيئاً هو يريده وهو الحطب والشيء عنده لايتجاوز عن كونه حطبا او اشواكا يبيعها لان يستفاد منها الاحتراق ، وكذلك اذا فرضنا أن عالمنا المذكور رجع من الوادي أوالجبل خائبا لانه لم يجد فيهمامعدنا اوظاهرة ارضية يستفاد منها في معرفة الارض ولقى في طريقه فلاحا فسئله الفلاح هل وجد في الوادي شيئا ؟ فاجابه العالم : لا ، لم اجد فيه شيئاً ، فهل ترى الفلاح لابد من ان يقنع بكلام العالم اويلزم عليه ان يبحث عن الارض واستعدادها للفلاحة وتمكنها من الماء . . . . وغيرهما من الشئون الزراعية وان لايكتفي بانكار من لايهتم بمايبحث عنه الفلاح ، فالمثال الذي ذكرناه وان كان غيركامل من جهة إلا انه ينطبق على مانحن بصدده ، فاذا سئل العالم في علم الاجتماع زميله الفيزياوي ماذا ترى في الاجتماع ؟ وماذا وجدته في عروق الجماعات ؟ فهو يجيبه لامحالة بانه لايرى شيئا ، لان الاجتماع وشئونه ليست مطارح النظر عند الفيزياوي وان الاجتماع بمجموعته لا يدخل في معمل اكتشافاته ، فهل لعالم الاجتماع ان يتسلم بقول الفيزياوي و يرفع

اليد عن تحقيق الظواهر الاجتماعية و نواميسها ، وكذلك الطبيب بالنسبة إلى عالم النفس وهو بالنسبة الى الطبيب ، اليس انكار كل من هؤلاء مقصود صاحبه مما يضحك العاقل ، لماذا ؟ لانه ينكر مالايفهمه وما يخرج عن نطاق فنه ، فبعد هذه المقدمة تقدر على ان تميز الفروض و القوانين و تفرق بينهما في غالب المسائل العلمية و الفلسفية . ولا تسمع قول الفيزياوى إذا قال أن فرضية رد الفعل الاجتماعى كذا ، أوأن فرضية التعاون الاجتماعى مما يحكم بكذا ، لانه يخبر عن شيء مجهول عنده ولاتقبل مااستحسنه الطبيب من تشخيص أرض تخص بزرع معين دون آخر سواءً ان يسمى نظريته فيه فرضا اوقانونا لانه لايعلم قوانين الموضوع ولا فروضه ، وكذلك إذا اخبر الرياضى ان شعر المتنبى اعلى واكمل صناعة من شعر ابي فراس سواء كان سبب حكمه عنده فرضا او قانونا .

وجملة القول كثيرا ما يشتبه الفرض بالقانون او بالعكس عند الاجنبى بالعلم والفن ويوجب تشويشا في الاذهان الساعية في سبيل المعرفة ، فما نشاهده من التشويهات في تشريح حقيقة الدين والامور العالية و جعلها غير مستندة إلى أسس منطقية إنما نشأ في الغالب من تدخل من ليس شأنه الاثبات والنفى في الموضوع ، فهل للرياضي ان يطلب تجسم الله في نتيجة معادلته ويقول : إني انا الله فأعبدوني ، وهل للعالم الاجتماعي أن يتخيل إنه لابد من ان يشاهد المعاد بعينه وهو ينادى إني انا المعاد فاستعدوالى ، أوهل للطبيب المشرح ان يزعم إنه لولم ير إحساس التكليف في قطعة عضو للزمه انكاره . . . .

و لكنني اكرر القول بأن العالم المتوجه إلى الانسان و الكون و الصلة الحاكمة بينهما لاينكر مالا يعلمه أبداً .

وقد أردت بتاليف هذا المجلد الزهيد تحليل حدود العلم و حقيقة الدين و اثبات ان لاتعاند بين العلم والدين أبداً وهما سبيلان إلى الكمال الانساني ، واجتهدت في البحث عن الامرين و استعنت فيهما بوسيلتين ١ ـ الواقع الحقيقي الذي اراه ويرى كل من يطلب

الوصول إلى شيء بالحس والعيان ، ٢ ـ وافكار نوابغ البشر مابين عالم وفيلسوف وشاعر وفنان ، وقد ثبت لي بالطريقين إنالعلم والفلسفة (ان استعملا في موضوعهما ولم يخرجا عن جادتهما) يساعدان الدين الحقيقي كما ان الدين ايضا يحرض اليهما غايته (وهو الاسلام الذي جاء به محمد بن عبدالله صلى الله عليه وآله) و كفى بالحقيقة شاهداو بالمستقبل موعداً .

وقد رأينا أن نختم المجلد الاول بعبارات **هو جو** الكاشفه عن فطانته البارزة و عن توجهه إلى الانسان والكون والرابطة بينهما .

إني لا أرى أحداً يتردد عند ما يشاهد ماقاله **هو جو** آخذاً من وجدانه الممتزج بمشاعر أفراد الانسان جميعا ، في إنها كلمات خالدة مكتوبة على القلوب الانسانية ـ مع مافي القلوب من أمواج الاضطرابات المدهشة ـ وإني لا أقول ، إن ما افاده **هو جو** احداث امور جديدة ليست لها سابقة في الافكار الانسانية ؛ لا ، بل الانسان يحملها في غريزته الاولية . وإنماالانبياء والعباقرة بواعث هادية إلىتلكالغريزة المعصومة والكلمات التي ننقلها عن **هو جو** العبقري لا ريب في إنها من أعلى وسائل الانتباه على الحقائق المضيئة فيالغريزة الانسانية ، وهو يقول :

« ليس لنا أن نستردّ من الروح شيئا (ليس لنا أن نسلب عنها شيئا) ؛ فان الحذف شر ، **ولكن لنا أن نصلحه او نبدله شكليا .**

ان بعضا من العوامل الانسانية يتّجه نحو المجهول : كـ الفكرة ، و الرؤيا ، والصلوة ؛

إنالعالمالمجهول بحر وسيع ، إلى اين تذهب هذهالأشعة الروحية ؟ إلى الظلمة أي النور الحقيقي .

العظمة الديمو كراسية فيان لاتنكر الظاهرة الانسانية فتتركها .

انالحقوق المساوية لحقوق الانساناولا أقل منأن الحقوقالقريبة منها هي الحقوق

الروحية ، محو العصبية ، وتجليل « اللامتناهى » قانون حقيقي .

ان الانسان لابد من أن يعمل بوظيفته الانسانية ، و ان لايقتنع بالجلوس تحت شجرة الخلقة بالسير والنظر في اغصانها وأوراقها .

ان لناوظيفة هامة وحيدة وهو العمل فيسبيل الروح الانسانية والدفاع عنالاسرار حيال الاعجاز ، والخضوع للآله غير المدرك وطرد ماليس بمعقول ، وعدم الاعتقاد بكل مايعجب الانسان الا مايبدو منه ضروريا ، وجعل الايمان سليما ، و رفع الخرافات من الدين ، وتجريدالله منالقيود .

حسن مطلق العبادة ـ العبادة حسنة بكل طرقها مشروطة بان تكون بنيّة خالصة .

لا تعشقواالامور الدنيوية وتوجهوا إلى « اللامتناهى » .

اليوم « كما نعلم » تعمل فلسفة خاصة لانكار «اللامتناهى » .

فهناك فلسفة اخرى في علم الامراض تنكرالشمس و تسمى هذه الفلسفة «العمى» .

إن الوصول إلى إحساس لادراك منبع الحقيقة (الذي نفقده) كعصاً وصل إليه الاعمى .

مما يثيرالتعجب إن هذه الفلسفة العمياء تحمل في نفسها تفرعنا ممتزجا بالشفقة على الفلسفة التي ترى وجود الله ، كفارة عمياء تصيح : إني اشفق على النوع الانسان و معهم الشمس المشرقة .

نحن نعلم ان في العالم ملحدين مقتدرين ، ولكنهم أيضا اهتدوا إلى الحقيقة في بواطنهم وهم ليسوا على يقين منالحادهم ، كلما يقول هؤلاء فهو لايتجاوز عن تعريف ، وعلى كلحال وان لم يعتقدوا بالآله إلا انهم لعظمة ارواحهم وافكارهم يثبتون وجود الله (وان اختلفت لغاتهم واصطلاحاتهم) و نحن مع تحليلنا اللاذع لفلسفة هؤلاء المنكرين

نسلم عليهم ونقول ايضا : لايليق بالتمجيد سرور الانسان بعدة كلمات ، يتخيل مكتب علوم ماوراء الطبيعةالمجعول في الشمال (بلاد الانجليز) انهاوجد في المعرفة البشرية بتبديل كلمة القوة بالارادة انقلاباً عظيما ، ويزعم إنه لوقيل بدل « النبات ينمو » ان « النبات يريد » لكان كلاما ذا معنى عظيم بشرط ان نضيف إليه أن « الكون يريد » لماذا ؟ لانه ينتج ان « النبات يريد » .... ولكنا نعتقد «بلا عناء حيال البرهنة على خلاف هذا المكتب » بأن تصور الارادة في النبات « الذي يقبله هذاالمكتب » أكبر غموضا من الاذعان بوجود ارادة كلية في عالم الخلق ـ الذى ينكره هذاالمذهب .... و بالنتيجة ان الفلسفة التي ينتهى فيها كل شيء بكلمة هجائية وهى : لا ، لا يترك للفكرة طريقا مفتوحا .

« وليس لكلمة «لا» جواب الا «نعم» (١) . »

مهما يكن من أمر فان في عبارات **هوجو** الخالدة حقائق واضحة يحسها كل عاقل ومتامل في الانسان والكون العظيمين ، و نحن نشرح بعضا من جملها العالية التي قد يتخيل انها غامضة اومما يعوزه البرهان .

١ ـ ليس لنا ان نسترد من الروح شيئا يعنى به لا يجد ربنا ان نسلب عن الانسان شيئاً هو موجود فيه وهو يقصد به ان الانسان يحمل في وجدانه التوجه إلى المبدء الاعلى وحب العدل والتعاون والانزجار من الظلم وغريزة حب التكامل وما إليها من الحقائق المحسوسة في كل فرد من الانسان فليس من المشروع ان نقول له : ان تلك الامور ليست إلا تخيلات لاتجد من الحقيقة شيئاً ، فكما لايمكن أن يقال للانسان انك لست بعاقل او ليست لك عينان ، اولايمكن لك ان تتفكر في «من اين جئت وإلى ماذا مصيرك ؟ » كذلك من المستحيل ان نسلب عنه الحقائق المذكورة ونقول له لا تتوجه إلى الله ، ولا تستحسن العدل والتعاون ، ولا تبتعد من الظلم ، و ليس التكامل إلا أمراً موهوما . نعم لنا ان

(١) بينوايان (المساكين) هوجو من الترجمة الفارسية الجزء الاول ص ٤٢٥ و٤٢٦ .

نصلح مايجده الانسان في صميم غريزته ليستفيد منه باكمل وجوهه بان لانترك اللاعب يلعب بعقول الناس بتكرار مثل هذه الكلمات ، و يستعملها في سبيل تحقيق مقاصده الرديئة .

٢ ـ إن العالم المجهول بحر وسيع والوجدان هادى القطب فيذلك البحر ، وهذه الجملة ايضا ذات معانى عالية يجد الانسان في نفسه صدقها بادنى توجه إليها ، نعم ان الوجدان اعظم من ان تتكفل لتحليله عدة سطور يكتبها البنان بدلالة العقل وان الصفحة التي يقرء سطور الوجدان فيها هى نفس الوجدان ولابد من ان يراجع القارىء إليها لامحالة وكلنا يعلم انه مع اختلاف هائل في الالفاظ التى تستعمل في الوجدان لايكاد يضل الاحساس عند سماعها ليتوجه إلى غير الوجدان ، فقد يقال : القلب يدرك الامر الفلاني ، وقد يقال : ان الغريزة الانسانية تحكم بكذا ، وتارة يسمى بالفؤاد ، واخرى بالفطرة الاولية وثالثة بالعقل العملى ، ورابعة باحساس مجهول . . . . و لكنها مفاهيم مختلفة تشير إلى حقيقة وحيدة .

٣ ـ ولقد اجاد **هوجو** في تشبيه الوجدان بهادى القطب (مع امكان ان يضاف إليه ان طرفي دالته يمتد إلى لايتناهى ، الابيض منهما إلى « اللاامتناهى » في السعادة ، والاسود منهما الى « اللاامتناهى » في الشقاوة .

٤ ـ إن الفلسفة العمياء تحمل في نفسها تفرعنا ممتزجا بالشفقة على الفلسفة التى تقول بوجود الله كفارة عمياء تشفق على النوع الانسانى لانهم يعيشون في ضوء شمسهم .

٥ ـ إن تصور الارادة في نمو النبات من تلقاء نفسها اشد غموضا من الارادة الكلية لمجموعة الموجودات و ذلك واضح غايته لان التصور الاول يفرض لكل موجود معروض للقانون حقيقة غير طبيعية تهديه إلى سبيله وهى الارادة ، فبذلك يعترف منكر الإ آه الواحد الحقيقي ببلائين من الالهة وإن شئت قلت بآلهة تساوى عدد الموجودات ، حينما ليس للالهى الحقيقى إلا إله واحد .

٦ ـ إن في العالم ملحدين مقتدرين ولكنهم ايضا اهتدوا إلى الحقيقة في بواطنهم

وليسوا على يقين من الحادهم . و هذه الجملة ايضا تكشف عن سعة اطلاع هوجو على الافكار البشرية . فان التاريخ الانساني لايخبرنا عن متفكر قام بالبرهنة على نفى وجود الله كى يوجب اليقين به ، إن هم إلا يشكون في البراهين التي يسوقها الالهيون على اثبات المبدء الأعلى ، ومن الضروري إن المناقشة في أدلة المثبتين ـ صحيحة او باطلة ـ لاتوجب الاطمئنان بنفى وجود الله فكيف توجب اليقين به . نعم قد توهم بعض الكتاب إن مسئلة الشرور الظاهرة في عالم الاحياء دليل يوجب اليقين بانكار الله ، و لكنها ايضا لا تزيد عن الجهل بحقيقة الحياة وشئونها ، والانكار المستند بوجود الشرور كما اشرنا إليه سابقا لا يزيد عن قصة رجل دخل قصرا معمورا فيه آيات التدبير والحكمة ، و لكنه عند الوصول إلى مدخل القصر شاهد دماءً وأعضاءً مقطعة فهل يمكن ان يغيب عن فكرة الرجل التوجه إلى مهارة مهندس القصر و بانيه بملاحظة تلك الدماء و الاعضاء المقطعة ؟ أو ان السؤال عن تلك المشاهد غير التوجه إلى التدبير والمهارة المشهودين في القصر .

وقد ختمنا الابحاث وكان محصولها جميعاً :

الله ، التكليف ، المعاد ، حقائق اثبتها العلم

ونحن نعظم العلم و نخضع له ونعيش على ضوئه

وله الحمد حمد الشاكرين ، وعلى رسوله وآله الصلوة والسلام

طهران في الثانى والعشرين من رمضان ١٣٧٨ هـ .

محمد تقى الجعفرى التبريزى

حقوق الطبع محفوظة

فهرس المطالب



يرجى تصحيح الاخطاء المطبعية قبل المطالعة

ص	س	الخطاء	الصحيح
١٩	٦	شيخوحتى	شيخوختى
٣٩	١٨	الاكترون	الالكترون
٥٠	١٤	بظرو	بظروف
٧٤	١٠	يعبتر	يعتبر
٩٧	٨	الى	على
١٠٨	٧	لم يستطيو	لم يستطيعوا
١١٢	٣	جميع	جمع
١٢٩	١٢	يرحج	يرجح
١٣٦	٩	الوقعيين	الواقعيين
١٥٧	١٦	لفتخ	لفتح
١٧٠	٢	الللذ	اللذ
١٨٥	٥	وققت	وقفت
١٩٣	٩	الشمو	الشمور
٢٠١	٨	ان يصل	ان يصل الى
٢٥	١٢	تبترهن	تتبرهن
٤٨	٥	بالات	بالالات
٥٢و٥٣	١	الى الكم	الى الكم وبالعكس
٩٣	١٣	انان	ان
١١١	١٥	تيطلب	يتطلب
١١٢	٢٠	لكتا	لكلتا
١٣٠	١٦	الرهنة	البرهنة
١٤١	١٦	منطم	منظم
١٦٤	٦	روائه	ورائه
١٧٧	٥	بعللل	يعلل
١٨٦	١٥	ونجاج	ونجاح
١٩٧	١٩	ان ينطر	ان ينظر
٢٠٧	٢٢	الميعارية	المعيارية

سيصدر المجلد الثانى

فى

الفرق بين الفلسفة القديمة والحديثة


Princeton University Library
32101 074449800